Philosophisches Wörterbuch,

oder

Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie,

in alphabetischer Ordnung,

von

Salomon Maimon.

Erstes Stück.

Vitam impendere vero.

Berlin.
Bei Johann Friedrich Unger.
1791.

Meinen

theuersten Freunden

in Berlin

gewidmet.

Theuersten Freunde!

Es ist ein längsteingeführter Gebrauch bei den Schriftstellern, die Produkte ihrer Bemühungen den Königen und Großen der Erde zuzueignen. Der Grund davon liegt theils in einem Streben, diesen, als den größten Wohlthätern des menschlichen Geschlechts, unter deren Schutze und Begünstigung dasselbe erleuchtet und gebessert wird, die ihnen gebührende Dankbarkeit und Hochachtung zu bezeigen; theils aber ist es auch eine Art von Aufmunterung für sie, die Mittel, die sie in Händen haben, zu diesem großen Endzwecke zu gebrauchen, und sich dieser Dankbarkeit und Hochachtung würdig zu machen. In unsern Zeiten scheint aber dieser Gebrauch in Abnahme zu gerathen, und dieses wie ich glaube mit

Recht; denn sind die Könige und Großen von einer solchen edlen Denkungsart, so ist dieses in Ansehung ihrer überflüssig; sie thun dann von selbst das Gute um des Guten willen. Sind sie es nicht, so hilft auch dieses zu nichts.

Ich, wie Sie, **theuerste Freunde!** wissen, folgte hierin dem Beispiele anderer aus meiner Zunft, und eignete ein Buch einem Könige zu, der zwar, als ein erleuchteter Fürst, den guten Willen hat, sein Volk zu beglücken, der aber bei diesem Volke selbst noch viele Hindernisse aus dem Wege zu räumen hat, und bei dem eine solche Aufmunterung nicht überflüssig seyn möchte. Aber es ging mir damit so, wie Freund Yorick von sich erzählt. „Ich habe," sagt er in seinem Alkoran, „mein Buch an den König von ..... dedizirt; ich übergab ein Exemplar davon, prächtig gebunden, an seinen Gesandten in *** um es seinem Könige zu überschicken, welches er mir auch, als ein Mann, dessen Amte die Beförderung der Künste und Wissenschaften zur Zierde dient, aufs feierlichste zu thun versprach, und — seit der Zeit habe ich nichts weiter davon gehört. —"

Ich glaube aber, daß es am Schicklichsten sey, eine Schrift, nicht denjenigen, die ihre Entstehung bloß hätten befördern können, und sollen, sondern denjenigen, die sie würklich befördert haben, zuzueignen. Wodurch denn das Gepräge der Wahrheit, die das Buch karakterisieren soll, sich bis auf die Zueignung erstrekt.

Ich hoffe also **theuerste Freunde**, Ihnen nicht zu mißfallen, wenn ich, ohne vorher deswegen um Erlaubniß anzuhalten, hier die Gelegenheit ergreife, Ihnen meine Dankbarkeit und Hochachtung zu bezeigen. Männer, die nicht nur sich selbst aufzuklären, ihren Geschmack zu verfeinern, und ihre Erkenntniß nach Maaßgabe ihrer hohen Talente zu erweitern, sondern auch diese Wohlthaten ihren Mitbrüdern mitzutheilen, und deren noch in Dunkel eingehüllten Fähigkeiten hervorzuziehen suchen, verdienen gewiß die Hochachtung aller Menschen. Ich sollte Sie billig nennen, und dadurch der Welt bekannt machen, wenn ich nicht zu befürchten hätte, Ihrer Bescheidenheit zu nahe zu treten; und dann ist auch die edle Familie, die den Flor unsrer Nation ausmacht, zu be-

kannt, als daß ich dergleichen Ausführlichkeit nöthig haben sollte.

Ihnen also theuerste Freunde widme ich die Früchte meiner Bemühung, und wünsche nichts mehr, als daß diese Ihrer Erwartung einigermaßen entsprechen mögen.

Salomon Maimon.

Vorrede.

Ein Wörterbuch in irgend einer Wissenschaft ist eine in alphabetische Ordnung gebrachte Sammlung von Erklärungen über Gegenstände die in dieser Wissenschaft vorkommen.

Sprache und Philosophie sind aufs genaueste miteinander verknüpft. Beide steigen und fallen in gleichem Verhältnisse. Dieses ist zu bekannt, als daß ich mich dabei aufzuhalten nöthig hätte. Ich habe schon bei einer andern Gelegenheit die Sprache als Mittel zum Gedankenkommerz unter den Menschen, mit der Münze als Mittel zum eigentlich sogenannten Kommerz verglichen. Ich will dieses hier, da es zu meinem Vorhaben nöthig ist, noch umständlicher thun.

So wie die erste Art des Kommerzes unter Menschen natürlicher Weise der Tauschhandel war, so war auch die erste Art des Gedankenkommerzes eine Art des Tauschens von Gedanken um Gedanken. Dieses kann auf folgende Art erklärt werden.

Es ist ausser allem Zweifel, daß die ersten Objekte des menschlichen Denkens, und folglich auch der Sprache, die sinnlichen waren. Alle andere

Gegenstände des menschlichen Denkens und ihre Benennungen sind hernach, theils unmittelbar, theils aber durch Vergleichung mit den sinnlichen, entsprungen.

Ich nehme z. B. zwei Menschen, a und b an, die sowohl den sinnlichen Begriff des **Windes** erlangt, als auch seine Benennung unter sich festgesetzt haben. Ich setze daher, daß a durch eine besondere Aufmerksamkeit auf sich selbst und seine innern Operationen, auf den Begriff des **Geistes** gerathen sey. Er wird also denselben, nach Erforderniß, dem b mittheilen wollen. Da aber b diesen Begriff noch nicht erlangt hat, so kann dieses noch durch keinen besondern Nahmen geschehen. Er wird daher irgend einen Gegenstand aufsuchen, der dem Geiste ähnlich ist; dieses aber ist der **Wind**, und zwar wegen seiner Unsichtbarkeit und geschwinden Bewegung. Daher wird er nun den Geist in seiner Sprache Wind nennen. Anfangs wird b natürlicher Weise glauben, daß die Rede vom eigentlichen Winde sey, aus dem Zusammenhange aber wird er einsehen lernen, daß er sich hierin geirrt habe, und daß die Rede nicht vom eigentlichen Winde seyn könne.

Was ist hier also, wenn er den Sinn des a fassen soll, für ihn zu thun? Er wird in Gedanken alle ihm bekannten Eigenschaften des Windes gleichsam die Musterung passiren lassen, um zu sehen, ob nicht irgend eine derselben in diesen Zusammenhang passe, und die Rede verständlich machen könne. Nach vielen vergeblichen Versuchen und Mißverständnissen wird er endlich zum Verständniß der Rede gelangen. Dadurch werden beide im Stande seyn, vermittelst der Sprache wechselseitig einander ihre Gedanken zu vermehren. A vermehrt nehmlich

die Erkenntniß des b dadurch, daß er ihm den Begriff von Geist und dessen Eigenschaften mittheilt; so wie b die Erkenntniß des a durch die von den Eigenschaften des Windes, erweitert; worauf jener aus Nothwendigkeit aufmerksam geworden ist, dieser aber nicht. Hier geht also ein ordentlicher **Tausch** von Gedanken um Gedanken vor.

Die Eintheilung der Dinge in **Arten** und **Geschlechter**, und die darauf gegründete Einführung der **Definitionen** in dem Gedankenkommerz kann füglich mit der Einführung des **Geldes** in dem gemeinen Kommerze verglichen werden.

Nachdem sich die Bedürfnisse der Menschen so vermehrt hatten, daß jedes Individuum derselben, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse einen Kommerz mit mehrern eingehn mußte, so konnte der unmittelbare **Tauschhandel** nicht weiter fortgesetzt werden; weil es dem einen schwer fallen mußte, denjenigen auszufinden, der das Mittel zur Befriedigung seines Bedürfnisses im Besitze hatte, und dem wiederum das, was der erstere besaß, Bedürfniß war.

Die Menschen geriethen daher auf ein Mittel, wodurch sie dieser Beschwerlichkeit abhelfen können; nehmlich auf die Einführung des **Geldes** als Zeichen aller Bedürfnisse überhaupt.

Hierdurch finde ich nun leicht jemanden, der mein Bedürfniß befriedigen kann, denn das Geld, welches er von mir empfängt, ist ihm gleichfalls ein Mittel, wodurch er zu **gelegener Zeit** das seinige zu befriedigen im Stande ist. Der Kommerz ist also dadurch leichter und allgemeiner geworden.

Gleich Anfangs wählte man dazu etwas, das außerdem, daß es zum **Zeichen aller Bedürfnisse** überhaupt dient, auch noch dazu ein **allgemeines**

Bedürfniß an sich ist; wodurch man zwei Absichten zugleich erreichen wollte. Erstlich einen allgemeinen Maaßstab zu bekommen, wodurch man das Verhältniß von dem Werthe aller Bedürfnisse gegeneinander bestimmen könnte; zweitens, sich dadurch zugleich die unmittelbare Befriedigung eines Bedürfnisses zu verschaffen.

Wäre das Geld ein bloßer Maaßstab, wie z. B. das Papiergeld, so bliebe noch immer der Zweifel übrig: vielleicht wird es einst gar nichts zu messen geben; was hilft also das Geld, wofür man alsdann nichts bekommen kann, und das auch an sich keinen Werth hat?

Man bemerkte aber nicht, daß diese beiden Zwecke, nicht aufs vollständigste zugleich erreicht werden können. Denn je reeller eine Münze ist, desto besser wird dadurch zwar der zweite, aber desto schlechter der erste Zweck erreicht, weil der Werth eines solchen Geldes an sich selbst veränderlich, und folglich dasselbe zu einem allgemeinen Maaßstabe untauglich ist.

Die Menschen fanden daher für gut, sich dieser beiden Arten des Geldes zugleich zu bedienen, wodurch sie nach einer weisen Politik beide Vortheile zu erlangen, und beide Nachtheile zu verhüten suchen.

Eben so ging es auch mit dem Gedankenkommerz und der Sprache zu. Die ersten Begriffe, und folglich auch Nahmen, waren die der Individua. Die Menschen die diese erlangt hatten, konnten sich hierüber miteinander unterhalten. Dieses hatte aber die Schwierigkeit des Tauschhandels, daß nehmlich diejenigen, die diese Begriffe und Nahmen erhalten hatten, sich mit denjenigen nicht unterreden konnten, die sie noch nicht erhalten hatten. Man erfand daher

Nahmen der allgemeinen Begriffe oder der Arten und Geschlechter. Dadurch sind die Menschen im Stande, auch denjenigen, die die Individua, wovon die Rede ist, noch nicht kennen, sich durch allgemeine Merkmaale verständlich zu machen. Man hat dieses so weit getrieben, daß man zuletzt auf die allgemeinsten Begriffe (Predikamente) gerathen ist. Durch diese Allgemeinmachung nahm immer der Werth derselben als Zeichen zu; ihr reeller Werth hingegen nahm immer ab, indem sie immer mehr unter sich, aber weniger in sich enthielten, bis nun endlich die allgemeinsten Begriffe als Formen des Denkens sich zwar auf alle Objekte beziehen, selbst aber gar keine reelle Objekte sind. Sie sind also ein Maaßstab des Vermögens, vermehren aber dasselbe um nichts.

Diese Wahrheit, so evident sie an sich auch ist, ist dennoch von den mehrsten Philosophen übersehen worden. Sie glaubten im Besitze von etwas zu seyn, das selbst ein reelles Denken und zugleich ein Maaßstab alles Denkens überhaupt wäre; bis ein Bako, ein Kant, jeder zu seiner Zeit sie darauf aufmerksam machte. Jene sind den Geldgeitzigen gleich, die über die große Werthschätzung der Mittel den Gebrauch derselben vernachlässigen.

Das Hauptgeschäft also, worauf die Philosophen ihr Augenmerk haben müsten, ist die Erlangung dieser beiden Vortheile zugleich: daß die Begriffe Realität enthalten, und dennoch allgemeingültig sind. Sie müsten sich daher beider Hülfsmittel zugleich bedienen; Zur Erkenntniß der individuellen Dinge und ihres Gebrauchs der individuellen, zur Erkenntniß der allgemeinen Wahrheiten aber der allgemeinen Nahmen.

Eine Sammlung von Definitionen soll gleich einer Wechselkurstabelle nicht nur das Verhältniß ihres relativen Werthes **gegeneinander**, sondern auch den **absoluten** Werth einer jeden nach einer idealischen Münze (Kritik des Erkenntnißvermögens überhaupt) angeben.

Das Definiren ist für den Philosophen ein schweres und zugleich ein unentbehrliches Geschäft. Daß einer jeden vollständigen Erkenntniß eine Definition, d. h. ein ausführlicher präciser Begriff ihres Gegenstandes vorhergehn müsse, ist offenbar. Von der einen Seite aber wird man auch die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens leicht zugeben.

Erstlich können **primitive Empfindungen** wegen ihrer **Einfachheit**, in Ansehung unserer, nicht definirt werden. Ja ich kann nicht einmal durch Vorzeigung ihres Gegenstandes sicher seyn, daß der andere **eben dieselbe Empfindungen davon habe**, die ich davon habe.

Zweitens können keine **Objekte der Erfahrung** die aus dergleichen Empfindungen zusammengesetzt sind, definirt werden; weil ihre Begriffe so wenig **ausführlich**, als **präcise**, angegeben werden können, indem wir an ihnen beständig **neue Merkmaale** entdecken können, die sich aus den in ihren Begriffen schon enthaltenen, nicht als Eigenschaften aus ihrem Wesen herleiten lassen, und die wir daher zu ihren Begriffen als **neue Bestandtheile** hinzufügen müssen, und die folglich niemals ausführlich werden können; so kann sich auch nach genauer Untersuchung zeigen, daß einige Merkmaale der Begriffe keine **wesentliche Bestimmungen** sondern blos **Eigenschaften** der übrigen Merkmaale sind, und folglich von der Definition ausgeschlossen werden müssen.

Die **reinen Begriffe** der Formen a priori, oder der subjektiven Bedingungen alles Denkens überhaupt können nicht definirt werden, weil sie allen Definitionen vorausgehn und ihnen zum Grunde liegen müssen.

Außerdem legt noch der **Sprachgebrauch** dem Definiren neue Schwierigkeiten in den Weg. Denn da die Sprache nicht vom Philosophen, sondern vom gemeinen Manne erfunden worden ist, so wäre es unschicklich, wenn sich der Philosoph hierin zum **Gesetzgeber** aufwerfen wollte. Nun ist aber der Sprachgebrauch, eben darum weil er vom gemeinen Manne eingeführt ist, sehr **schwankend**. Wie sollte es also der Philosoph unternehmen, solche Worte und Begriffe, die im gemeinen Leben gebraucht werden, zu definiren?

Aber aller dieser Schwierigkeiten ungeachtet kann doch der Philosoph das Geschäft des Definirens nicht ganz aufgeben, nur muß er hierin behutsam zu Werke gehn.

Die primitiven Empfindungen können zwar als solche nicht definirt werden, aber sie haben es auch nicht nöthig. Sie sind die **Materie** in den Objekten, d. h. bloße **Elemente des Denkens**, aber kein Denken selbst, sondern erst durch ihre sowohl sinnlichen als Verstandesformen dazu gemacht worden. Die **sinnlichen Objekte** selbst können zwar im strengsten Sinne des Wortes nicht definirt werden; Sie lassen aber dennoch Definitiones provisionelles zu, die man durch Erfahrung und Versuche immer mehr be-

richtigen und vollständiger machen kann. Die Formen des Denkens können zwar an sich nicht definirt werden; man kann aber die Bedingungen ihres Gebrauchs a priori angeben. Was aber den Sprachgebrauch anbetrift, so kann freilich der Philosoph keine Münze schlagen, oder den Werth der schon gangbaren nach Willkür verändern, d. h. er kann keine neue Worte in der Sprache einführen, auch nicht die Bedeutung der alten nach Willkür bestimmen. Er kann aber dennoch den Wechselkurs anzeigen; und wenn er nur hierin behutsam verfährt, und seine Definitionen nicht für unveränderlich ausgiebt, sondern bereit ist, dieselben nach Erforderniß abzuändern und zu verbessern, so kann ihm allerdings die Rechtmäßigkeit und der Nutzen solcher Definitionen nicht streitig gemacht werden.

Die Definitionen und die Definita stehen ungefähr in eben demselben Verhältniß zueinander wie die kleine und die große Münze. Jene ist zum unmittelbaren täglichen Gebrauch, diese aber zum Handel im Großen am bequemsten. Locke ist wider den Gebrauch der Definitionen in der Philosophie. Er glaubt, daß man sicherer zu Werke gehe, wenn man anstatt einer Definition, die aus dem Geschlechtsbegriff und der nächsten Art bestehet, alle Merkmaale eines Objekts angäbe; weil es gemeiniglich einer solchen Definition an Ausführlichkeit fehlt. Leibnitz hingegen vertheidigt ihren Gebrauch.

Jener nimmt mehr Rücksicht auf die Ausführlichkeit des Begriffs, wodurch sein Gegenstand erkannt, und von allen übrigen unterschieden wird: dieser hingegen siehet zugleich auf die

Präcision, wodurch nur solche Merkmaale in den Begriff hereingebracht werden, die sich nicht auseinander herleiten lassen, und wo also die Folgen auf ihren wahren Grund bezogen werden.

Ich glaube aber, daß in Ansehung der Objekte der Mathematik, Leibnitz Recht hat. Jeder mathematische Begriff ist in Ansehung seiner Folgen immer ausführlich. Ein rechtwinklichtes Dreieck ist nicht ausführlicher in Ansehung seiner Folgen, nehmlich daß z. B. das Quadrat der Hypothenuse der Summe der Quadrate der Katheten gleich ist, als der Begriff eines Dreiecks überhaupt in Ansehung der seinigen, daß z. B. die Summe seiner Winkel zweien rechten Winkeln gleich ist. Man braucht also nicht diese Folgen in den Begriff selbst, als wesentliche Stücke hereinzubringen.

Mit den Objekten der Natur aber ist es hierin ganz anders beschaffen; hier glaube ich, hat Locke Recht, indem er behauptet, daß dergleichen Definitionen zu Nichts taugen, weil man immer neue Merkmaale, die sich nicht aus den schon bekannten, als Eigenschaften aus ihrem Wesen herleiten lassen, hinzuzufügen gezwungen ist, folglich die Begriffe niemals ausführlich seyn können. Durch Herzählung aller bekannten Merkmaale aber kann man sich doch dieser Ausführlichkeit immer nähern. Die Präcision verliert auch nichts dabei, weil diese Begriffe dieselbe ohnedem, da wir das Innere der Objekte der Natur nicht so sehr kennen, daß wir ihre Eigenschaften auseinander herleiten können, nie erreichen werden. Mag aber die Erklärung eines Worts geschehen, auf

welche Art es wolle, so ist sie doch immer unentbehrlich.

Ein Buch, das solche Erklärungen entweder in systematischer oder alphabetischer Ordnung enthält, ist mit einer **Wechselkurstabelle** zu vergleichen. Die Definita sind hier Zeichen von dem innern Werth der Definitionen, **Münze** überhaupt. Die Begriffe die sie vorstellen sind von verschiedener Art; einige haben bei ihrer geringen Quantität dennoch einen großen Werth; sie bestehen aus einer geringen Anzahl wesentlicher Bestimmungen, und sind dennoch, wegen ihres großen Einflusses auf das menschliche Denken, von großer Wichtigkeit; andere sind wieder umgekehrt der kleinen Münze gleich, sie enthalten viel **in sich** aber wenig **unter sich**. Jene dienen zum **unmittelbaren Gebrauch**, diese hingegen können auch außerdem zur **Erfindung neuer Wahrheiten** dienen.

Diese Definitionen können entweder in systematische Ordnung einer ganzen Wissenschaft, oder in alphabetische Ordnung gebracht werden. Beide Arten haben ihren Vortheil und Nachtheil. Die systematische Ordnung ist zum **Studieren**, die alphabetische Ordnung eines Wörterbuchs aber blos zum **Nachschlagen** geschickt. Dieses setzt schon jenes voraus.

Mein Vorhaben bei diesem Wörterbuche ist keinesweges, die Gegenstände der Philosophie nach irgend einem bekannten Systeme in alphabetischer Ordnung zu erklären (wie ungefähr Walch in seinem philosophischen Lexicon, das nach dem zu seiner Zeit alleinherrschenden Wolfischen Systeme eingerichtet, oder wie **Schmidt** in seinem Wörterbuche, das blos zum Nachschlagen bei den **Kantischen** Werken bestimmt ist), sondern, die Gegenstände der Philosophie auf eine **freie Art** zu behandeln, wobei ich mich zuweilen diesem, zuweilen jenem System nähern, zuweilen auch von beiden abweichen, und dabei von dieser Abweichung den Grund angeben werde. Man kann mir also nicht die Abweichung von diesem oder jenem Systeme als ein Versehen anrechnen, ehe man den Grund, der mich dazu bewogen, untersucht hat.

Ferner werde ich hauptsächlich solche Worte, deren Gebrauch im gemeinen Leben von großem Nutzen ist, wie z. B. die moralischen, ästhetischen u. dgl. sind, zu erklären suchen, und nur diejenigen logischen und transcendentalen Begriffe hinzufügen, die darauf Einfluß haben. Und da der Plan dieses Werks weitläuftig ist, indem er sich auf Alles, dessen Erkenntniß nützlich ist, erstreckt, so konnte ich nicht das Ganze auf einmal ausarbeiten. Ich mußte daher dasselbe in verschiedene Theile eintheilen, wovon jeder ein ganzes Alphabeth enthalten soll. Der daraus erfolgenden Unbequemlichkeit im Nachschlagen aber werde ich durch ein **Universalregister** abzuhelfen suchen; das ich zuletzt hinzuzufügen Willens bin.

In diesem Wörterbuche werden nicht blos Definitionen, sondern auch hauptsächlich die damit verknüpften Wahrheiten vorkommen, so daß die mehrsten Artikel als **kurze Abhandlungen** anzusehen sind. Es ist gleichsam ein **Leitfaden**, woran ich meine Gedanken anknüpfen will, und habe also nicht nöthig, so wenig in Ansehung des Inhalts als der Form, mich an irgend etwas zu binden.

Es wäre vielleicht nicht unschicklich, wenn ich mich hier in Klagen über den Verfall der Philosophie, über die wenige Aufmunterung die man dazu in unsern Zeiten findet u. dgl. ausließe. Aber, erstlich glaube ich, daß man durch dergleichen Klagen das Uebel nicht heben kann. Zweitens scheinen dergleichen Klagen nicht so sehr gegründet zu seyn, als man es glauben möchte. Drittens könnte ich dieses auf keine bessere Art thun, als wenn ich hierüber die Worte eines unsrer größten Denker anführe, der in der Vorrede zu seinen Briefen über die Kantische Philosophie sich folgendermaßen ausdrückt. *)

„Nicht ohne Kummer glaubte er (er spricht von seinem Freunde, an den er diese Briefe richtet) bemerkt zu haben, daß der Zustand unsrer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur durch ein sich immer weiter ausbreitendes Streben nach dem **handgreiflich Soliden** bestimmt werde; daß der nie sehr große Enthusiasmus der Nation für ihre Dichter und Philosophen sichtbar abnehme; daß die Sittlichkeit durch die Sittenlehrer immer allgemeiner zur eigennützigen Klugheit herabgewürdiget, daß die Rechte der Menschheit von den Rechtsverständigen immer ausdrücklicher aus dem Vortheile eines einzelnen Staates erklärt, daß die Angelegenheiten der Religion von helldenkenden Köpfen bei Seite gesetzt, und größtentheils dem fruchtlosen Kampfe zwischen den Vertheidigern des Aberglaubens und Unglaubens überlassen werden; daß die Elementarphilosophie durch das Bestreben, sie der Vorstellungsart des gemeinen Mannes näher zu bringen, ausarte, und der Werth der Lehrbücher nach dem Verhältnisse, in welchem sie das Denken ersparen, geschätzt werde; daß jede Schrift, die neue Ideen aufstellt, in eben dem Verhältnisse mißverstanden, widerlegt, und verschrieen werde, und daß endlich die wenigen Selbstdenker in ihren von Zeit zu Zeit, fast gegen den Dank des Publikums, erscheinenden Versuchen sich untereinander mehr als jemals, mit und ohne Vorsatz, und so bestimmt entgegen arbeiten daß immer der **Eine** niederreißt, was der Andere gebaut hat."

„Da meiner Ueberzeugung nach, die Hauptquelle dieses Unwesens da, wo sie mein Freund am wenigsten vermuthet hatte, im **innern Zustande** der Philosophie selbst, und zwar in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien liegt, die er für längst gefunden hält: so blieb mir, um ihn zu beruhigen, nichts anders übrig, als der Versuch, ihn auf einige der wesentlichsten Bedürfnisse der **bisherigen** Philosophie aufmerksam zu machen; und da ich eine **neue** kennen gelernt habe, die diese Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, ihn zum Studium derselben einzuladen, aufzumuntern und vorzubereiten. Auf diese Weise entstanden die Winke über die Beschaffenheit der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie, die den Inhalt dieser Briefe ausmachen. rc. rc."

Aber ich glaube, so gegründet auch die Bemerkungen dieses Freundes an sich sind, so ist doch die hierüber geäußerte Klage nicht völlig so gegründet, als es Anfangs scheinen möchte;

*) Siehe die Vorrede zu Reinholds Briefen über die Kantische Philosophie.

weil, wie der Verfasser sich selbst ausdrückt, die Hauptquelle dieses Unwesens im innern Zustande der Philosophie selbst zu suchen ist. Nur hierin kann ich mit diesem großen Denker nicht übereinstimmen, wenn er glaubt, daß man sie in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien suchen müsse, die sein Freund für längst erfunden hält; weswegen er ihn in diesen Briefen auf neue Principien, die er selbst kennen gelernt hat, aufmerksam zu machen, und dadurch den Grund dieses Kummers zu heben sucht; sondern ich halte vielmehr dafür, daß der Grund dieses Uebels nicht in dieser oder jener Art zu philosophieren, sondern in der Natur der Philosophie selbst liegt; die, indem sie sich auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, eine nie auszufüllende Lücke zwischen Theorie und Praxis sehen läßt.

Ich würde an der Stelle dieses Freundes geantwortet haben: Ich gestehe es gerne, daß die bisherige Art zu philosophiren in Ansehung der Principien mangelhaft ist, und daß nur die Kantische Philosophie in so fern sie auf Principien a priori die in der Natur der Vernunft selbst gegründet sind, sich stützt, einer vollständigen Theorie empfänglich ist. Die Frage ist hier aber nicht von der Möglichkeit einer **reinen**, sondern von der einer **angewandten** Philosophie. Das Kantische System mag also in Ansehung der Theorie noch so vollkommen seyn, so bleibt doch immer ein Zweifel in Ansehung ihres Gebrauchs übrig, und so lange als die Nothwendigkeit dieses Gebrauchs nicht bewiesen werden kann, kann auch der Zustand unserer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur nicht anders als durch ein sich immer weiter

ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt, und muß die Sittlichkeit zur eigennützigen Klugheit herabgewürdigt werden, u. s. w. weil dergleichen Motiven von allen Menschen als praktisch, d. h. handlungbestimmend anerkannt werden. Die reine Philosophie hingegen wird von ihnen bloß als eine systematische Wissenschaft, die ein speculatives Interesse für sie hat, angesehen werden. Man wird schwerlich den Politiker überreden können, daß er in seinen Verhandlungen nicht auf das besondere Interesse seines Staats, sondern auf das Interesse der Menschheit überhaupt Rücksicht nehmen, und noch viel weniger, daß er durch gar kein Interesse, sondern durch die bloße Form sich zum Handeln bestimmen solle. Ich glaube, daß auch der große Mann, der Urheber dieses Systems, es aus keinem andern Gesichtspunkte als aus diesem habe betrachten wollen.

Da ich mich aber hierüber sowohl in diesem Werke als auch anderswo umständlich erklärt habe, so will ich mich hierbei nicht länger aufhalten.

Uebrigens sehe ich wohl voraus, daß, indem ich in diesem Werke von den beiden herrschenden philosophischen Partheien in gewissen Punkten abweiche, ich mir dadurch manche Kritik zuziehn werde. Besonders wird man an meinem Vortrag und Stil, an der schriftstellerischen Oekonomie, und an der decisiven Art meiner Behauptungen viel auszusetzen finden. Das erstere hoffe ich immer rechtfertigen zu können; denn was den Vortrag u. s. w. anbetrift, so gestehe ich selbst, daß diese nicht die besten sind. In Ansehung des Letztern

aber, nehmlich der decisiven Art der Behauptungen, glaube ich, daß man auf die so sehr gepriesene Bescheidenheit in der Philosophie am wenigsten Rücksicht nehmen müsse. Es ist sehr ekelhaft, beständig die Formeln: ich glaube, ich halte dafür, meiner geringen Einsicht nach, u. dgl. wo nicht die Natur der Sache selbst es erfordert, zu wiederhohlen. Diese Höflichkeitsformeln sind schon im gemeinen Leben eine unnütze Last, wie vielmehr müssen sie es in der Philosophie seyn, indem es doch bekannt ist, daß jeder Schriftsteller sich zum Lehrer aufwirft, er mag diese Ehre auch noch so sehr von sich ablehnen wollen.

A.

Aberglauben, heißt: eine subjektive Verknüpfung der Vorstellungen in der Einbildungskraft, für eine Realverknüpfung der Dinge selbst im Verstande, zu halten.

Der **Glaube** ist der Beifall, den man einem Satze giebt, und zwar nicht aus objektiven (denn dieses wäre Ueberzeugung), sondern aus bloßen subjektiven Gründen, die aber objektive Gründe vermuthen lassen. Er beruhet also auf einer **durch Induktion erlangten Wahrscheinlichkeit**. Je vollständiger die Induktion ist, desto mehr nähert sich die **Wahrscheinlichkeit** der völligen **Wahrheit**, und der **Glaube** der völligen **Ueberzeugung**. Ich glaube zum Beispiel, daß die Sonne morgen ihre gewöhnliche Richtung, vom Morgen zum Abend nehmen, daß dieser Magnet dieses Eisen anziehen wird. Warum? Weil ich es immer so wahrgenommen habe; ich vermuthe daher einen innern Grund, von dieser, in Ansehung meiner, zufälligen Beschaffenheit der Sonne oder des Magnets, so daß wenn ich diesen Grund eingesehen hätte, ich alsdann die objektive

Nothwendigkeit dieser Beschaffenheit derselben einsehen müßte. Der Aberglaube hat gar keine Wahrscheinlichkeit, und wird durch die Art und den Grad der Association eines besondern Subjekts bestimmt. Der Glaube erkennet also den Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven Erkenntnißgrunde, nur daß er aus vorerwehntem Grunde, von jenem auf diesen schließt. Der Aberglaube hingegen nimmt ganz willkürlich (in Beziehung aufs Objekt) das eine für das andere an. Der Grund, warum man eine an sich zufällige Verknüpfung der Dinge in der Einbildungskraft, für eine nothwendige Verknüpfung derselben hält, beruhet darauf, daß diese Verknüpfung vor allen andern gleich möglichen, ein vorzügliches Interesse für uns hat, und folglich von einer Leidenschaft begleitet wird. Allen Arten des Aberglaubens liegt Furcht oder Hofnung zum Grunde. In den ältern Zeiten glaubte man, daß ein Seegen oder Fluch, mit einer leidenschaftlichen Wärme ausgedrückt, seine Würkung, dem geäußerten Wunsche gemäß, unfehlbar hervorbringen müsse. Nun aber haben die Worte, als bloße Zeichen, keine nothwendige Verknüpfung der Kausalität mit den dadurch bezeichneten Dingen selbst. Da man aber diese zufällige Verknüpfung mit einer leidenschaftlichen Wärme sich vorstellte und ausdrückte, so wurde sie nach und nach für eine nothwendige Verknüpfung gehalten. Isaak betheuerte seinem Sohne Esau, daß er ihm seinen Seegen nicht mehr geben könne, weil er denselben schon seinem Bruder Jakob gegeben habe, folglich für ihn nichts

mehr übrig geblieben sey; worauf Esau ein bitteres Wehklagen erhub, und sich wie ein Rasender geberdete, als ob er unter diesen Umständen an seinem Glücke verzweifeln müsse, bis sein Vater, durch Einschiebung einer Klausel im Seegen, ein Mittel zu seiner Beruhigung ausfündig machte.

Dies ist auch der Grund der Talismen, Amuleten, und anderer abergläubischer Kurarten. Es besuchte z. B. jemand seinen kranken Freund, und äußerte (durch Worte, Hieroglyphen, Schriften oder andere Zeichen) seinen wärmsten Wunsch für seines Freundes Genesung (ohngefehr so wie es bei uns Gebrauch ist, dieses durch die Formel: ich wünsche ihnen eine gute Besserung! an den Tag zu legen, nur daß wir zu aufgeklärt sind, dieses mit Wärme auszudrücken). Dieser Freund sowohl als der Patient selbst, glaubten nicht anders, als daß dieser Wunsch die Krankheit heben müsse. Wurde der Patient darauf zufälliger Weise wirklich wieder hergestellt, so wurde der Glaube an die heilende Kraft dieser Formel noch mehr befestigt, und gelangte nach dem Grade dieser subjektiven Induktion (da man nur diejenigen Fälle, die mit diesem Glauben übereinstimmten, mit Weglassung aller andern, in Betrachtung zog), zu einem Grade der Gewißheit. Die Menschen, bei denen man diese Kraft bemerkt hatte, wurden für Propheten, Zauberer u. d. gl. nach Maßgabe der guten oder bösen Meinung von ihrem moralischen Charakter, gehalten. —

Es giebt noch eine Quelle des Aberglaubens, nehm-

lich die Analogien, oder die unwesentlichen Aehnlichkeiten der Dinge und ihrer Eigenschaften untereinander. Daher entstand der Glaube, daß besondere Planeten auf besondere Körper einen Einfluß hätten: Saturnus auf das Blei, weil es mit ihm eine ähnliche Farbe hat; Venus auf die Schönheit, weil sie der schönste unter allen Planeten ist; Mars, wegen seiner blutrothen Farbe, auf alle blutigen Auftritte, u. dgl. m. Ein langes Wort, das man nach und nach abnehmen ließ, hielt man für ein Amulet für das Fieber, indem man sich einbildete, daß, so wie dieses Wort nach und nach abnähme, bis es gänzlich verschwinde, es eben so mit dem Fieber zugehen werde, u. dgl. m.

Ich überlasse es denjenigen, die in der Fabellehre, alten und neuen Geschichte, und den Reisebeschreibungen bewandert sind, zu entscheiden, ob nicht alle Arten des von ihnen bemerkten Aberglaubens aus den von mir angegebenen Gründen sich herleiten lassen. Hieher gehört auch der Glaube an die **Kraft des Gebets**. Wenn man sich nehmlich Gott als das allervollkommenste Wesen denkt, das die Welt hervorgebracht hat, und nach unveränderlichen Gesetzen der vollkommensten Weisheit und Güte regiert, so besteht das Beten darin: daß man seine Gedanken von allen zufälligen abhängigen Dingen abstrahirt, und dieselben bloß auf dieses nothwendige, unendlich vollkommene Wesen, und auf die Abhängigkeit aller Dinge von den Gesetzen der Natur, d. h. von den Gesetzen seiner Weisheit und Güte, richtet, sich selbst als einen Theil der Welt betrachtet, und folglich seine Glückseligkeit von der Erkenntniß und Befolgung dieser nothwendigen Gesetze abhängen läßt; alsdann hat das Beten, in diesem Sinne genommen, allerdings eine große Würkung. Antropomorphisirt man aber Gott in der Einbildungskraft, eignet man ihm menschliche Leidenschaften zu, betrachtet man sich selbst als von den Gesetzen der Natur unabhängig, Gott als ein Wesen, das nach bloßer Willkür handelt, und das Gebet als ein Mittel, auf diese Willkür unserem Zwecke gemäß zu würken; so muß man gestehn, daß der Glaube an die Kraft des Gebets in diesem Sinne genommen mit allem übrigen in diesem Artikel erwehnten, zu einer Klasse gehört.

Aberwitz ist ein zu weit getriebener falscher Witz, der sich vom **Wahnwitz** darinn unterscheidet, daß in diesem das Falsche nicht in dem Witze selbst, d. h. in der vorgegebenen Aehnlichkeit der verglichenen Dinge, sondern in einem Wahne, oder einer ungegründeten Meinung in Ansehung der Eigenschaften der Dinge an sich, in jenem hingegen in dem Witze selbst besteht. Ein Beispiel des Wahnwitzes ist, wenn jemand glaubt aus Glas gemacht zu seyn, und daher in Ansehung seiner selbst alle Behutsamkeit beobachtet, die ein dergleichen zerbrechlicher Körper erfordert. Ein Beispiel des Aberwitzes kann die Stelle abgeben, die Cervantes im Don Quixote aus dem Feliciano des Silva*) anführet:

*) Tercera y quarta parte del Espejo de Principes y Cavalleros, donde se cuentan los altos hechos de los hijos y nietos del Emperador Trebacio con las cavallerias de las bellicosas Damas: por Marcos Martinez; la quarta parte por Feliciano de Sylva. En Alcala 1589.

„Der hohe Himmel, welcher euch mit den Sternen „eurer Gottheit göttlich stärkt, und euch zur Verdie„nerin der Verdienste macht, die eure Hoheit ver„dient;“ oder diese Stelle: „Die Vernunft der Un„vernunft, welche meiner Vernunft widerfährt, „schwächt meine Vernunft so sehr, daß ich mich mit „Vernunft über eure Schönheit beschwere.“

Abgötterei. Gott ist das Ideal des Begriffes von dem allervollkommensten Wesen. Es wird durch Zusammennehmung aller denkbaren Vollkommenheiten und ihrer Erhöhung ins Unendliche gebildet. Diese Idee ist das höchste Muster, das sich der Mensch, seiner Bestimmung*) zufolge, zur Nachahmung im Streben nach Vollkommenheit aufstellen, und dem er sich immer nähern kann, ohne daß er im Stande ist, es völlig zu erreichen. Irgend ein anderes begrenztes Muster sich zur Nachahmung aufzustellen, ist Abgötterei.

Achtung ist die Modalität des Begriffes einer Person oder Sache, die man sich zum Muster der freiwilligen Handlungen, auch wider die Neigungen, aufstellt. Achtung und Bewunderung können (in eben demselben Subjekt in Beziehung auf eben dasselbe Objekt) zusammengeknüpft, sie können aber auch voneinander getrennt gedacht werden. Die Wahrnehmung eines ungewöhnlichen Grades von Vollkommenheit an einem Menschen erregt erstlich, wegen des Neuen, Unerwarteten darinn, Bewunderung, hernach aber Achtung, d. h. einen

*) Siehe Bestimmung.

Wunsch und ein Streben, diesen Grad der Vollkommenheit gleichfalls zu erreichen, da er doch dem Menschen überhaupt erreichbar ist.

Der Mensch kann, als ein mit freiem Willen begabtes Wesen, füglich mit einem Hebel verglichen werden, dessen Ruhepunkt er selbst (sein Ich) ist, und bei dem die sich einander entgegen gesetzten, auf ihn zugleich würkenden Kräfte, von der einen Seite Vorstellungen sind, die in Ansehung ihrer intensiven Größe, oder ihrer Näherung zu seinem Ich (ihrer Beziehung auf seinen Zustand), — von der andern Seite aber solche, die in Ansehung ihrer extensiven Größe oder der Vielheit der unter ihnen begriffenen Dinge, einen Vorzug haben. So geschiehet die nach der erstern Kraft erfolgte Würkung aus Neigung, die nach der letztern aber, aus Achtung, indem sie eine Folge der Schätzung der Dinge nach ihrem innern Werth an sich, ohne Beziehung auf uns selbst ist.

Laßt uns von der einen Seite die Vorstellungen einer besondern Art des Vergnügens setzen, z. B. des Genusses einer bestimmten Speise, die aber der Gesundheit schädlich ist; von der andern Seite hingegen die Vorstellungen der Gesundheit, d. h. der Mannigfaltigkeit des diesen Zustand begleitenden Vergnügens; so haben die ersten Vorstellungen einen Vorzug in Ansehung ihrer intensiven Größe, d. h. in Ansehung der Vielheit der Merkmaale, die sie wegen ihrer Bestimmtheit enthalten; die letztern aber in Ansehung ihrer extensiven Größe, oder der Vielheit der Dinge, die

sie unter sich begreifen. Da aber, wie ich noch an einem andern Orte*) bemerkt habe, der Grad des Vergnügens durch den Grad der Seelenthätigkeit bestimmt wird: so hat hier die letztre Kraft einen Vorzug in Ansehung der Geschwindigkeit, indem die Seele mehrere Vorstellungen in eben der Zeit durchgehet; die erstre aber in Ansehung der Stärke in sofern die Vorstellungen bestimmter sind. Die Tugend beruhet auf dem Vorzuge, den der freie Wille der Achtung vor der Neigung giebt. Da aber in den Vorstellungen, sie mögen noch so allgemein seyn, doch immer etwas Materielles, das zur Empfindung des eignen Zustandes oder zur Neigung gehört, mit enthalten, indem die Möglichkeit der Handlung, aus bloßer Achtung für die Gesetze der Vernunft, problematisch ist, so siehet man hieraus, daß die reine Tugend eine bloße Idee ist, welcher wir uns immer nähern können, ohne sie jemals zu erreichen.

Affekten (Gemüthsbewegungen) sind durch Gewohnheit verstärkte Empfindungen. Die öftere Wiederholung eben derselben Empfindung (vorausgesetzt, daß die zu dieser Empfindung nöthige körperliche Spannung nicht dadurch vermindert wird, in welchem Falle Ueberdruß daraus entspringt) verursacht, daß die schon vorher gehabten, mit der gegenwärtigen gleichartigen Empfindungen sich zu der gegenwärtigen gesellen, woraus auf Veranlassung eben desselben Gegenstandes eine stärkere Empfindung, als dem sinnlichen Eindrucke

*) Siehe Vergnügen.

gemäß ist, entspringen muß. Und hiedurch werden die Affekten von den bloßen Empfindungen unterschieden. Sie sind aber auch von den Leidenschaften unterschieden, indem diese nicht bloß auf Veranlassung des äußern Gegenstandes, sondern durch ein inneres Streben des Gemüths nach der Wirklichmachung eines aus der Erfahrung als möglich bekannten Grades einer angenehmen Empfindung entspringen.

Das Mittel wider die Affekten ist die genaue Bestimmung desjenigen, was zur gegenwärtigen Empfindung gehört, und Absonderung alles darinn gemischten Vorhergehenden. Zur Entstehung eines Affektes braucht nicht nothwendig eine und eben dieselbe Empfindung wiederholt zu werden, sondern es ist schon dazu hinreichend, wenn sie der Art nach wiederholt wird. Es ist z. B. nicht nöthig, um mich in den Affekt des Zorns zu versetzen, daß ein und eben derselbe Mensch mir ein und eben dasselbe Unrecht öfters zugefügt habe; sondern es ist schon dazu hinreichend, wenn ich öfters Gelegenheit hatte, zu beobachten, daß irgend ein Mensch einem andern irgend ein Unrecht zufügte, u. dgl.

Andacht ist die Richtung der Gedanken auf einen Gegenstand, und Abstrahirung derselben von allen andern. Es wird besonders von Religionsübungen gebraucht. Dieser Gegenstand muß daher nicht nur, wegen seiner Vorzüglichkeit alle unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sondern diese Vorzüglichkeit muß auch von einem solchen Grade seyn, daß sie gar keine Vergleichung zuläßt, so daß die Vorstellung dieses Gegenstan-

des alle andren Vorstellungen gänzlich vernichtet. Von einem **Archimedes**, der in seine neue Erfindung ganz vertieft, von allen andern Gegenständen abstrahirt war; von einem **Newton**, dem, allem Vermuthen nach, bei seinem Nachdenken über das Weltsystem eben dieses widerfahren ist, kann man nicht sagen, daß sie bei dergleichen Gelegenheit andächtig gewesen wären. Denn obgleich eine Erfindung die Richtung der Gedanken auf den zu erfindenden Gegenstand erfordert, so setzt sie doch eine Vergleichung voraus, sowohl unter den schon bekannten, als unter diesen und den noch unbekannten Gegenständen, wodurch die Gedanken, ob sie gleich zu einem Zwecke übereinstimmen, dennoch einen weiten Spielraum bekommen, welches bei der Andacht sich ganz anders verhält. Man muß aber die wahre Andacht von der falschen unterscheiden; jene wird durch den Begriff des allervollkommensten Wesens, zu dessen Darstellung unsre Erkenntniß sich immer nähern kann, veranlaßt; diese hingegen ist bloß ein **dummes Staunen**, wo man ohne irgend einen Fortschritt zu thun, seine Gedanken auf einen Gegenstand heftet. Einem Menschen in diesem Zustande könnte man mit dem Todtengräber im Hamlet zurufen: **treibe deinen Esel wie du willst, er kommt doch nicht von der Stelle.**

Antropomorphismus. Allen bisher bekannten Systemen der natürlichen Theologie liegt zwar nicht ein **grober**, aber doch ein feiner Antropomorphismus zum Grunde, d. h. man legt Gott nicht solche menschliche Eigenschaften bei, die dem Begriffe von ihm

offenbar widersprechen, wohl aber solche, die es auf eine **versteckte** Art thun. Wir wollen dieses genauer beleuchten. Erstlich (welches auch gedachte Systeme zugeben müssen) Gott als dem unendlich vollkommenen Wesen sinnliche Empfindungen beizulegen, ist offenbarer Antropomorphismus. Denn sinnliche Empfindungen sind keine Thätigkeit, sondern ein Leiden, indem sie entweder, nach Leibniz, verworrene Vorstellungen der Dinge und ihrer Verhältnisse sind, und daher bei einem unendlichen Erkenntnißvermögen nicht statt finden können; oder auch nach Kant sind sie das, dem Erkenntnißvermögen **Gegebene**, nicht aber das von ihm **Hervorgebrachte**, welches abermals ein bloßes Leiden ist, das Gott nicht beigelegt werden kann. Ferner kann man Gott auch keine Leidenschaften beilegen, indem diese nichts anders als aus verworrenen sinnlichen Triebfedern entsprungene heftige Begierden und Verabscheuungen sind, und daher Gott nicht beigelegt werden können. Da aber dieses alles offenbarer Antropomorphismus ist, so will ich mich hierbei nicht länger aufhalten. Die Frage ist aber: kann man Gott wahre uns bekannte Vollkommenheiten, obgleich in einem unendlichen Grade, beilegen, oder nicht? Der **Wille** ist ein mit Bewußtseyn verknüpftes Streben, ein Objekt hervorzubringen. Er setzt also sowohl die Abwesenheit dieses Objektes, als einen zureichenden Grund dieser Abwesenheit und dieses Strebens zu seiner Hervorbringung, voraus, welches alles in dem allervollkommensten Wesen nicht Statt finden kann, indem alles diesem Wesen

Mögliche beständig wirklich seyn muß; folglich widerspricht die Abwesenheit des Objektes seines Willens seinem Wesen, und das beständige Daseyn desselben dem Begriffe des Willens überhaupt.

Der **Verstand** ist das Vermögen Objekte zu denken, d. h. sie nach Regeln a priori zu bestimmen und von ihren Verhältnissen zu urtheilen. Das Letztere setzt voraus, daß die Objekte selbst dem Verstande schon gegeben sind; das Erstere aber erfordert 1) eine Regel a priori; 2) die ihr subsumirten Objekte. 3) Diese Objekte können nicht a priori vom Verstande selbst hergeleitet werden, indem der Verstand bloß Regeln oder Verhältnisse denken kann. Sie können auch nicht bloß a posteriori gegeben seyn, weil sie alsdann keine Gegenstände des Verstandes seyn würden; indem der Verstand, den Objekten außer demselben, deren Daseyn, seiner Art nach, von ihm unabhängig ist, nicht erst Regeln dieses Daseyns vorschreiben kann. Die Objekte müssen daher zwar an sich a posteriori gegeben seyn, aber sie müssen zugleich vom Erkenntnißvermögen nach einer Form a priori, d. h. einer besondern Art die Objekte, nicht wie sie an sich außer demselben sind, sondern wie sie ihm seiner besondern Natur nach erscheinen müssen, wahrgenommen werden. Der Verstand schreibt alsdann nicht den Dingen an sich, wie sie außer demselben beschaffen seyn müssen, Regeln vor, sondern bloß wie sie dem Erkenntnißvermögen seiner Natur nach (die a priori in seinem Wesen gegründet ist) erscheinen müssen. Diese Regeln des Verstandes werden in Ansehung der Objekte durch Regeln des Anschau-

ungsvermögens bestimmt. Z. B. Der Verstand denkt eine Regel, daß die Objekte a und b im einseitigen Verhältniß des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Satze stehn sollen, so daß wenn ein bestimmtes derselben, z. B. a gesetzt wird, alsdann das andere nothwendig gesetzt werden muß; aber nicht umgekehrt. Dieses setzt voraus, daß die Objekte durch irgend etwas außer den Bedingungen dieser Regel selbst bestimmt seyn müssen, sonst hätte diese Regel keinen Gebrauch; weil man aus derselben allein nicht wissen könnte, was für ein Objekt als Antecedens, und welches als Consequens gedacht werden sollte. Diese Bestimmung kann aber nicht durch den Verstand selbst bewerkstelliget werden, weil er bloß das Vermögen **der Regeln**, nicht aber **ihres Gebrauchs** ist. Sie kann auch nicht a posteriori in der Natur der Objekte an sich gegründet seyn, weil der Verstand sonst nicht einsehen könnte, wie die Dinge außer ihm seinen Regeln gemäß seyn müßten. Diese Bestimmung muß also nothwendig in der Form oder Art des Erkenntnißvermögens a priori, die Objekte a posteriori anzuschauen gegründet seyn. Diese ist die Zeit, wodurch gedachte Regel folgenderweise bestimmt wird: wenn zwei Objekte a und b so erscheinen, daß immer a vorhergeht und b folgt, nicht aber umgekehrt, so stehn sie im Verhältnisse von Antecedens und Consequens in einem hypothetischen Satze, so daß a dem Antecedens und b dem Consequens entspricht, nicht aber umgekehrt, u. dgl. Nun aber kann ein unendliches Erkenntnißvermögen keine besondere Art die Objekte an-

zuschauen haben, weil dieses eine Einschränkung voraussetzt; sondern es muß die Objekte entweder in Beziehung auf **alle mögliche**, oder auf **gar kein** Anschauungsvermögen, sondern wie sie an sich sind, denken. In beiden Fällen kann man sich von einem solchen Erkenntnißvermögen gar keinen Begriff machen.

Die **Vernunft** ist das Vermögen der Prinzipien, d. h. der Ideen. Eine unendliche Vernunft also geräth nothwendig in eine Antinomie oder einen Widerstreit mit sich selbst, die nicht wie bei der endlichen, durch den Unterschied zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen aufgelöset werden kann. Man kann also Gott so wenig die höheren als niederen Seelenkräfte beilegen, ohne in einen Antropomorphismum zu gerathen.*)

Apprehension und Association der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist ein Mittelvermögen zwischen der **Sinnlichkeit** und dem **Verstande**; indem jene das Vermögen ist, sinnliche Qualitäten an sich, ohne alles Verhältniß und Beziehung auf einander **wahrzunehmen**; dieser aber das Vermögen, diese sinnlichen Qualitäten durch die Einheit einer Regel im Bewußtseyn, aufeinander zu beziehen, d. h. zu **urtheilen**; dahingegen die Einbildungskraft das Vermögen ist, diesen Beziehungen eine sinnliche **Bedeutung** oder ein **Bild** zu geben. Der Grund aller ihrer Operationen muß also theils in den sinnli-

*) Siehe Kants Kritik der reinen Vernunft, und meinen Versuch über die Transzendentalphilosophie.

chen Objekten an sich, theils aber im Verstande gesucht werden.

Raum und Zeit sind die **Formen der Einbildungskraft** oder ihre verschiedene Arten sinnliche Objekte aufeinander zu beziehen, sie sind aber auch zugleich Bilder der Verstandesregel oder der Verschiedenheit der Objekte überhaupt, ohne Rücksicht auf die besondre Art dieser Verschiedenheit. Es werden z. B. zwei sinnliche Objekte (das Rothe und das Grüne) gegeben; der Verstand denkt sie in Beziehung aufeinander, unter der Form oder Regel der Verschiedenheit (daß das Eine nicht das Andre ist), ohne an ihr Verhältniß im Raume, oder in der Zeit zu denken (so wie der Verstand einen Zirkel von einem Vierecke verschieden denkt); sie machen also blos subjektive, nicht aber objektive, ein einziges Bewußtseyn aus; d. h. der Verstand denkt durch diese Form beide zugleich, nicht aber als ein einziges Objekt. Die Einbildungskraft hingegen denkt sie nicht als verschieden von einander (indem dieses das Geschäft des Verstandes ist), sondern stellet sie als außer einander (im Raume) oder in einer Folge auf einander (in der Zeit) dar, wodurch diese Verschiedenheit ein sinnliches Bild bekömmt. Dieses Bild also hat seinen Grund von der einen Seite in der Verstandesform (der Verschiedenheit); von der andern Seite aber auch in den Objekten selbst, worinn die Anwendung der Verstandesform eben gegründet ist; indem dieß die nothwendige und allgemeine transcendentelle Form alles reellen Denkens ist, welches im syntheti-

schen Urtheilen besteht, wodurch reelle Objekte positive gedacht werden. Denn die Objekte müssen erst als überhaupt verschieden gedacht werden, ehe diese Verschiedenheit auf eine besondere Art bestimmt werden kann. Hingegen ist die Form der Identität blos die Conditio Sine qua non alles Denkens überhaupt, und der Grund aller analytischen Sätze, wodurch nichts positive gedacht wird.

Die **Objekte**, der **Verstand** und die **Einbildungskraft** sind also nothwendige Bedingungen alles reellen Denkens. Denn ohne etwas Gegebenes, d. h. ohne **Materie**, kann man zu keinem Bewußtseyn der **Form** gelangen, und ohne eine Verstandesform, kann kein Bild dieser Form statt finden. Wiederum kann ohne dieses Bild der Verstand nur alsdann die Form der Verschiedenheit gebrauchen, wenn die Objekte selbst **vom Verstande** nach verschiedenen Regeln **hervorgebracht** worden sind (wie z. B. ein Zirkel und ein Viereck); nicht aber, wenn die Objekte schon als außer ihm entsprungen gegeben sind, wie es hier der Fall ist. Wären aber alle sinnlichen Objekte gleichartig, so hätten wir keinen Begriff von der Verschiedenheit, und folglich auch kein Bild desselben, oder keine Vorstellung von Zeit und Raum. Wenn wir uns ein gleichartiges sinnliches Objekt im Raume oder in der Zeit vorstellen, so geschieht es blos durch die Beziehung desselben auf etwas Verschiedenartiges. Wir nehmen z. B. wahr, daß ein Fluß, der in Ansehung unserer Sinnlichkeit gleichartig ist, dennoch durch seine Beziehung auf die

verschiedenen Gegenstände am Ufer im Raum statt findet; wir nehmen wahr, daß etwas, worinn wir keine Veränderung wahrnehmen, durch seine Beziehung auf irgend eine Folge der Dinge aufeinander, eine Zeit gedauert hat, u. dgl. Es ist aber zu bemerken, daß es ein Anders ist, sich Dinge als **Raum hervorbringend**, und als **Raum erfüllend** vorzustellen. Das Erstere setzt, wie schon bemerkt worden, voraus, daß die Dinge verschiedenartig, das Letztere im Gegentheil, daß sie gleichartig sind. Sind sie verschiedenartig, so ist der Raum eine bloße Form oder Art ihrer Beziehung aufeinander. Er ist dann ein Bild der **Verschiedenheit**, nicht aber der **Dinge** selbst, weil der Begriff der Verschiedenheit nicht zugiebt, daß sie in ein Bild vereinigt werden, d. h. er ist eine subjektive, nicht aber eine objektive Einheit. Sind die Dinge hingegen gleichartig, so ist der Raum oder die Zeit ein inneres Merkmaal derselben, oder eine objektive Einheit. Das Erstere ist zur Anwendung des Begriffs der Verschiedenheit nothwendig; das Letztere hingegen zum Begriff der Identität (der Begriffe, obgleich nicht der Objekte selbst) nicht nothwendig, indem die Objekte als verschieden in verschiedenen Oertern gedacht werden müssen; hingegen als einerlei auch in verschiedenen Oertern, obgleich nicht als Objekte existiren, dennoch gedacht werden können.

Zeit und Raum sind, in sofern sie an verschiedenen Objekten unmittelbar wahrgenommen werden, ein wahres Bild der Verschiedenheit. Als mittelbar wahrgenommen hingegen eine **Erdichtung**, indem sie erst entspringen,

wenn von dem Objekt, worinn sie anzutreffen sind, auf ein anderes, das mit diesem in einer Beziehung steht, etwas übertragen wird.

Auf diese Art läßt sich auch die erste und zweite Kantische Antinomie auflösen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, und: sie hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach nicht in Grenzen eingeschlossen. Die erstere Behauptung gilt von der Zeit und dem Raume in so fern sie unmittelbar wahrgenommen werden. Diese sind immer endlich, indem sie eine endliche Wahrnehmung zum Grunde haben. Die letztre Behauptung aber gilt von dem Erdichteten, indem die Einbildungskraft freilich ihre Erdichtungen über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann. Dieses Gesetz der Einbildungskraft nenne ich das Gesetz der Apprehension. Das zweite Gesetz derselben, ist das Gesetz der Association. Das vorhergehende bestimmt blos ein allgemeines Verhältniß zwischen Objekten der Wahrnehmung überhaupt, ohne zu bestimmen, welche Objekte es sind, und wodurch sie von andern, die nicht in dem Verhältniß gedacht werden, und noch viel weniger, wodurch sie in eben dem Verhältniß von einander unterschieden werden. Dieses Gesetz hingegen bestimmt sowohl die Objekte, worinnen dieses Verhältniß statt findet, als den besondern Platz, den ein jedes derselben in diesem Verhältnisse einnehmen soll, und wird also ausgedruckt: wenn die Wahrnehmung der Objekte in Zeit und Raum nach einer Regel als coexistirend

oder als aufeinander folgend, sinnlich wiederholt wird, so wird bei der Wahrnehmung des einen die Wahrnehmung des andern nach einer Regel a priori bestimmt.

Daß die Wahrnehmung der Objekte nach einer Regel öfter widerholt wird oder nicht, hat seinen Grund in der Beschaffenheit derselben, und ihrer reellen Beziehung auf einander außer dem Erkenntnißvermögen, wovon wir weiter keinen Grund angeben können. Wird aber dieses einmal bestimmt, so bekömmt auch dadurch die Würkung der Einbildungskraft in Ansehung des Verhältnisses der Objekte sowohl gegen andere, als gegen einander, ihre Bestimmung; so daß wenn dieses Verhältniß unverändert zwischen ihnen bemerkt worden, und es ein Zeitverhältniß ist, worin das eine beständig als vorhergehend, das andre aber als unmittelbar darauf folgend wahrgenommen worden ist, daraus der Begriff von Ursache entspringt, d. h. wir das Vorhergehende als Bestimmungsgrund des Folgenden betrachten. Stellen wir uns mehrere sinnliche Qualitäten zugleich in Zeit und Raum vor, so betrachten wir sie als verschiedene Eigenschaften eines und eben desselben uns unbekannten Wesens. Nehmen wir aber unter mehrern sinnlichen Qualitäten eine derselben als beständig, die andern aber als wechselnd wahr, so betrachten wir die eine als Substanz (die den Grund ihres Daseyns in sich selbst hat); die andern aber als Accidenzen (die den Grund ihres Daseyns in etwas außer denselben haben); und dieses geschiehet blos durch eine unbegrenzte Erdichtung, wodurch das, was in Ansehung unserer

Wahrnehmung beständig ist, als an sich ewig (und folglich nothwendig) gedacht wird. Ich unterscheide mich also hierin von dem Herrn Kant, indem er die Categorien für transcendentale **Verstandesbegriffe** hält, ich hingegen dieselben für **transcendentale Erdichtungen** der Einbildungskraft halte.

Diese Gedanken habe ich sowohl in meinem Versuche über die Transcendentalphilosophie, als auch vorzüglich in einem besondern dazu bestimmten Aufsatze *) geäußert und zu erläutern gesucht. Ich bemerke aber mit Bedauern, daß in unsern Zeiten die Philosophie zwei Partheien in ihrem Schooße erzeugt hat, nehmlich die sogenannten Antikantianer und die Kantianer, deren jede ein völliges Recht auf sie zu haben glaubt, ohne auf die Ansprüche der andern im Mindesten zu achten, und noch viel weniger einem Andern, der beiden zwar Gerechtigkeit wiederfahren läßt, bei beiden aber noch viel Unerwiesenes findet, Gehör zu geben.

Die erste Frage, die jedem bei Erscheinung eines neuen Versuchs dieser Art einfällt, ist diese: **Bist du einer der unsrigen, oder unserer Gegner?** Ich glaube daher, daß es nicht undienlich seyn wird, wenn ich, um alle Weitläuftigkeit zu vermeiden, die diese Streitigkeit blos in die Länge ziehet, ohne etwas zu entscheiden, hier die Hauptmomente derselben in Form einer Herausforderung (mag dieses noch so romantisch scheinen) in Kurzem zusammenfasse. Also erstlich:

*) Siehe Journal für die Aufklärung, Oktober 1790.

An die Dogmatiker oder Antikantianer.

Meine Herren!

Ich glaube, Sie werden mir folgende Sätze als ausgemacht zugeben.

1) **Verhältnißbegriffe** sind blos **logische Formen**, oder Arten, Objekte auf einander zu beziehen, nicht aber reelle Objekte selbst.

2) Wir kennen keine andere Objekte als die sinnlichen.

3) Die sinnlichen Objekte bestehen aus **Materie** und **Form**, d. h. aus etwas, wobei sich das Erkenntnißvermögen blos **leidend** verhält, indem es demselben blos **gegeben**, nicht aber von ihm **hervorgebracht** wird, und aus etwas, wobei es sich **thätig** verhält, indem es dasselbe in dem gegebenen Verhältnisse nach eignen Gesetzen **hervorbringt**.

4) Zum **Urtheilen**, d. h. die logischen Formen als nothwendig in den Objekten zu denken, müssen entweder die Objekte selbst (wie die der Mathematik), oder zum wenigsten etwas von denselben Unzertrennliches (wie bei denen der Naturwissenschaft) vom Denkvermögen a priori hervorgebracht werden. Denn was außer demselben nach ihm unbekannten Gesetzen hervorgebracht worden ist, kann nicht mehr von seinen Regeln oder Formen nothwendig abhängen.

5) Die Gegenstände der Methaphysik (Gott, Seele, u. dgl.) sind keine sinnliche Objekte der Erfahrung, sonst gehörten sie zur Physik.

Conclusio: Was für ein Recht haben Sie also, die Gegenstände der Methaphysik als reelle Objekte zu behandeln, ihnen gewisse Formen (Substanzialität, Einfachheit, u. dgl.) auf eine nothwendige Art beizulegen, und sie dadurch zu bestimmen? Sie müssen also entweder diese Objekte aus den Formen selbst entstehen lassen, welches aber unmöglich ist, weil Formen nie Objekte werden können; oder Sie müssen diese Formen ganz unbekannten Objekten beilegen, welches wiederum unrechtmäßig ist. Gestehen Sie mir also die Vordersätze ein, so müssen Sie auch den Schlußsatz eingestehen, und entweder Ihre rechtmäßigen Ansprüche anderweitig beweisen, oder allen Anspruch auf Methaphysik aufgeben.

An die kritischen Skeptiker oder Kantianer.

Meine Herren!

Ich hoffe, Sie werden mir folgende Sätze als ausgemacht zugeben.

1) Zur Erklärung der Möglichkeit eines Dinges ist es nicht hinlänglich, zu zeigen, daß es keinen Widerspruch enthält: dieses ist blos die logische Möglichkeit. Auch nicht, das bloße Faktum zu beweisen, daß nehmlich ein solches Ding würklich gedacht werde, man muß noch dazu die Art, wie es möglich ist, oder seine Entstehungsart

beweisen, wie z. B. Euclides die Möglichkeit der Parallellinien, oder eines gleichseitigen Dreiecks, u. dgl. beweiset.

2) Die logischen Formen beziehen sich entweder auf ein Ding überhaupt, das durch gar keine Bedingungen bestimmt ist, wie die Formen der Identität und des Widerspruchs; oder sie beziehen sich auf Objekte, die zum wenigsten durch Bedingungen a priori bestimmt sind, wie die Formen von Ursache, Substanz, u. dgl., die durch Zeitbestimmungen an den Objekten erkannt werden.

3) Was durch irgend ein bekanntes Prinzip erklärt werden kann, muß nicht durch ein neues unbekanntes erklärt werden.

4) Das Gesetz der Association ist ein bekanntes Prinzip, woraus sich, wie ich schon in diesem Artikel gezeigt habe, die Entstehungsart der transcendentalen Begriffe erklären läßt.

5) Man darf keinen Zirkel im Erklären machen.

Conclusio: Die **Kritik der reinen Vernunft** hat bewiesen, daß die Metaphysik unmöglich, die Mathematik und Naturwissenschaft aber möglich ist. Das Erstere unterschreibe ich, aus den vorerwähnten Gründen gern, das Letztere aber kann ich nicht so leicht zugeben. Denn was die Mathematik anlangt, so besteht die Erklärung der Möglichkeit ihrer Grundbegriffe und Sätze bloß in dem Beweise ihrer objektiven Realität (daß Objekte würklich durch sie gedacht werden), nicht aber in der Erklärung der Art ihrer Möglichkeit.

Und was die Naturwissenschaft anbetrift, so kann man blos die Formen der Identität und des Widerspruchs a priori von den Gegenständen a posteriori (weil sie von allen Gegenständen überhaupt gelten) gebrauchen. Sie haben also schon vor dem würklichen Denken der Objekte unter denselben ihre Realität. Hingegen haben die übrigen Formen vor ihrem Gebrauche gar keine Realität, indem sie sich auf **bestimmte** Gegenstände beziehen. Sie bekommen daher erst durch ihren Gebrauch ihre Realität; dieser Gebrauch muß also als Faktum erst selbst bewiesen werden. Wenn man auf die Weise mit David Hume an dem Gebrauch dieser Formen zu zweifeln berechtigt zu seyn glaubt, so ist man auch berechtigt, an der Realität derselben selbst zu zweifeln. Nun läßt sich aber die Art, wie wir zu ihnen gelangen, aus dem Gesetze der Association füglich erklären; folglich sind Sie nicht berechtigt, ihre Realität im Verstande als ein **neues Princip** anzunehmen. Letzlich begehen Sie auch einen **Zirkel im Erklären**, indem Sie diese Formen als nothwendige Bedingungen der Erfahrung, welche Sie als Faktum voraussetzen, denken, und wiederum die Erfahrung als Faktum voraussetzen, damit Sie die Realität dieser Formen beweisen können. Sie müssen also zeigen, daß das Gesetz der Association nicht hinreicht, die **Entstehungsart** dieser Formen zu erklären. Sie müssen ferner beweisen, daß diese Formen **im Verstande** a priori schon ihre Realität haben. Oder Sie müssen das Faktum, daß wir sie nehmlich auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, beweisen; wenn

Sie anders das **skeptische System** umstoßen wollen. Aber damit wird es, wie ich glaube, schwer halten.

Atheist (Gottesleugner). Sollte dieser auch einen Platz in einem philosophischen Wörterbuche verdienen? Allerdings, aber nur um auf ewig daraus verbannt zu werden. Denn wenn ich zeigen werde, daß der Begriff, den man mit diesem Worte verknüpft, etwas Unmögliches in sich enthält, und daß folglich es keinen solchen geben kann, so wird man diesem Worte mit dem Worte Hypogriph u. dgl. eher in einer Fabellehre als in der Philosophie seinen Platz anweisen müssen. Nur nach einem antropomorphistischen System der Theologie kann der Atheist als möglich gedacht werden. Das Daseyn der unvollkommenen eingeschränkten, sich auf besondere Nationen beziehenden Gottheiten, kann und muß freilich geleugnet werden, indem ihre Begriffe sich selbst widersprechen. Der Begriff des wahren Gottes, d. h. eines unendlich vollkommenen Wesens, ist zum wenigsten negativ möglich, d. h. nicht unmöglich, weil demselben lauter Realitäten zum Grunde liegen, die sich einander im Begriffe nicht widersprechen können, indem ein Widerspruch bloß aus Verbindung einer Realität mit der ihm entgegengesetzten Negation in eben demselben Begriffe entspringt. Es ist also unmöglich, daß jemand diesen **Begriff** an sich leugnen, d. h. als unmöglich verwerfen kann. Die Möglichkeit und das Daseyn des **Objektes** selbst aber fordert freilich, der Kritik der reinen Vernunft zufolge, außer diesem noch ein positives Merkmaal in

der Wahrnehmung, weil, obgleich Realitäten als sol- che sich einander im Begriffe nicht widersprechen, sie im Objekte doch ihre Wirkungen einander heben können. Nun aber ist dieses Merkmaal nirgends anzutreffen, weil das Objekt, vermöge seines Begriffes, kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Dieser Begriff ist also bloß problematisch, so wie jeder Begriff in der Mathematik, der zwar an sich keinen Widerspruch enthält, dessen Realität aber, d. h. die Möglichkeit seines Objektes, so lange man seine Konstruktion nicht ausfündig gemacht hat, bloß problematisch seyn kann. Aber ist derjenige, der nach einer gemeinschaftlichen Kritik der reinen Vernunft sich davon überzeugt hat, ein Atheist? er leugnet keinesweges die Möglichkeit und das Daseyn Gottes, sondern er hält diese Annehmung nur für uns unerweislich, indem Möglichkeit und Wirklichkeit Formen der Modalität unserer Begriffe sind, die ohne ein sinnliches Merkmaal (Schema) nicht angenommen, auch nicht verworfen werden können. Gesetzt, es behaupte jemand, ein Engel sey bärtig; ein anderer aber behaupte, er sey unbärtig, so leugnet freilich der erstere die Behauptung des letztern. Wenn aber jemand behauptet, daß ein Engel so wenig bärtig als unbärtig sey, indem er überhaupt keinen Körper habe, so kann man von diesem nicht sagen, daß er die eine oder die andere Behauptung von dem Gegenstande, bei dem die eine oder die andere Statt finden sollte, leugne; sondern er leugnet bloß, daß irgend eine dieser Behauptungen im gegenwärtigen Falle Statt finden könne. Man kann auch

nicht sagen, daß dieses System schädlich sey, indem die Vernunft, ob sie gleich die objektive Realität dieses Begriffes nicht darthun kann, dennoch seine subjektive Realität als eine allgemein gültige, zu allen ihren Verrichtungen nothwendige Idee anerkennt. Diese Idee ist also, obgleich nicht von konstitutivem, dennoch von regulativem Gebrauche, indem sie uns ein Ideal der unendlichen Vollkommenheit vorhält, dem wir uns, vermöge der Natur der Vernunft selbst, immer nähern müssen.

B.

Begehren ist ein Streben zur Würklichmachung eines Gegenstandes, in sofern diese Würklichmachung etwas zu unserer Glückseeligkeit beiträgt. Man begehrt nicht dasjenige, was man nicht kennt, auch nicht dasjenige, was man schon völlig im Besitz hat; folglich setzt das Begehren einen Gegenstand voraus, den man zum Theil schon im Besitz hat, wovon man aber aus der Erfahrung überzeugt ist, daß man ihn noch mehr im Besitz haben könne. **Das Begehren ist also ein Streben zur Würklichmachung desjenigen, was in Ansehung eines Gegenstandes möglich ist, insofern diese Würklichmachung zu unsrer Glückseeligkeit beiträgt.**

Bestimmung des Menschen. Die beste Art der zufälligen Modifikationen eines Wesens ist in Beziehung auf ein nach freiem Willen handelndes vernünftiges Wesen, seine Bestimmung. Folglich ist die Bestimmung des Menschen, in Beziehung auf ihn selbst, das Würklichwerden der besten Art seiner zufälligen Modifikationen, oder die Erlangung seiner Vollkom-

menheit. *) Die Bestimmung des Menschen, in Ansehung seiner, als ein empfindendes Wesen betrachtet, ist seine Glückseeligkeit. **) Er erkennt aber diese als eine Folge seiner Vollkommenheit. Wir erkennen in uns keinen Trieb zur Vollkommenheit an sich a priori, d. h. vor Erkenntniß ihrer Verknüpfung mit der Glückseeligkeit; indem die Glückseeligkeit Zweck des Menschen, die Vollkommenheit aber bloß Zweck der Natur ist. Diese ist also bloß Mittel zu jener; aber die Association beider macht, daß wir das Mittel als Zweck selbst betrachten, so wie der Ehr- und Geldgeitzige.

E.

Edel ist eine Handlung, wodurch wir uns bestreben, in demjenigen, der uns beleidigt hat, Reue zu bewürken, und zwar nicht durch Ueberzeugung von seinem Irrthume, in Ansehung der Folgen seiner Beleidigung (wie die Rache), sondern in Ansehung des Grundes derselben. Wenn mich jemand, in der Voraussetzung, daß ich sein Feind sey, beleidigt; und ich, anstatt diese Beleidigung zu erwiedern, ihm vielmehr Wohlthaten erzeige, so bringe ich ihn dadurch zur Beschämung und Reue; nicht deswegen, weil seine Handlung für ihn üble Folgen hat (indem das Gegentheil davon angenommen wird), sondern umgekehrt, nehmlich weil er aus meinem Verhalten gegen ihn sieht, daß er keinen Grund zu dieser Beleidigung hatte, indem ich anstatt sein

*) Siehe Vollkommenheit. **) S. Glückseeligkeit.

Feind zu seyn, vielmehr sein Freund bin. Ein Beispiel hievon ist Corneliens „soyons amis cina." Die Großmuth ist von dem Edelmuth etwas verschieden; denn jene verursacht bloß Zurückhaltung von Rache, und Verzeihung einer Beleidigung, welches in der Größe des Geistes, den nichts beleidigen kann, gegründet ist; dieser hingegen verursacht nicht nur Verzeihung, sondern sogar ein positives Wohlthun für den Feind, und ist im allgemeinen Wohlwollen gegründet.

Enthusiasmus ist eine mit einer heftigen Leidenschaft verknüpfte Vorstellung eines Gegenstandes.

Enthusiasmus ist von Schwärmerei verschieden, indem der Gegenstand der letztern nicht völlig bestimmt, der erstern hingegen völlig bestimmt ist. Die die letztere begleitende Leidenschaft kann mittelmäßig und einförmig seyn; die Leidenschaft aber, welche den ersteren begleitet, ist immer heftig und zunehmend. Daß der Enthusiasmus nicht immer tadelnswerth ist, ist offenbar, indem alle Menschen den Enthusiasmus für Wahrheit und Tugend lobenswürdig finden. Er ist nur alsdann tadelnswerth, wenn entweder die ihn veranlassende Vorstellung des Wahren und Guten keine objektive allgemeingültige, sondern bloß eine subjektive Realität hat. Oder auch im entgegengesetzten Falle kann dieser Enthusiasmus dennoch tadelnswerth seyn, wenn man sich dieses Wahre und Gute auch mit einem ruhigen Gemüthe deutlich vorstellen kann. Ist hingegen der Gegenstand desselben von einem unendlichen Umfange und unendlicher Stärke, so daß die Vorstellung

desselben keine völlige Darstellung, sondern ein bloßes Schema ist, wodurch man sich demselben immer nähern kann, ohne doch ihn zu erreichen im Stande zu seyn, so ist dieser Enthusiasmus lobenswerth. Wer kann die Vollkommenheit oder die Einheit im Mannigfaltigen des Weltalls, wer die Idee der Gottheit, als den Grund aller Vollkommenheiten, ohne Enthusiasmus betrachten? Wer kann das Licht der Vernunft, den Einfluß der Gottheit in uns, vor dem nichts verborgen ist, und dessen Strahlen die Höhen des Himmels und die Tiefen des Abgrundes durchdringen, alles Dunkle beleuchten, das der Zeit und dem Raume nach ins Unendliche Entfernte gegenwärtig machen, das Größte und Kleinste (maximum et minimum) unter unendlichen möglichen Fällen bestimmen, und wodurch der Mensch sich gleichsam über die Natur erheben, und derselben Gesetze vorschreiben kann; wer kann dieses, sage ich, mit einem ruhigen Gemüthe, ohne allen Enthusiasmus betrachten? Wer die Schönheit der Tugend, hominum divumque voluptas, wodurch der Mensch auf Erden Gott gleich wird, sich die Natur unterwerfen, und ihren Gesetzen trotzen kann, ohne Entzücken anschauen? — Die Ideen oder Prinzipien der Vernunft, die sie dem Menschen, als das letzte Ziel seines Strebens nach Vollkommenheit vorzeichnet, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen will, sind also die eigentlichen Gegenstände des lobenswürdigen Enthusiasmus.

Erhaben ist das Unendlichgroße, wozu wir uns

in unsern Gedanken immer nähern, das wir aber nie völlig erreichen können. Die Ideen der unendlichen Größen in der Mathematik sind erhaben. Die Idee eines völlig freien Willens, d. h. eines Vermögens, auch wider alle Motiven nach allgemeinen Gesetzen der Vernunft zu handeln, ist erhaben. Der allererhabenste Gegenstand aber ist die Idee der Gottheit oder des allervollkommensten Wesens. Besondere Beispiele des Erhabenen, sowohl in Gedanken und Gesinnungen, als Handlungen, findet man hin und wieder häufig. Die Stelle aus der Bibel, die Longin anführt: „**Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht.**" ist bekannt. Wenn aber Sulzer hinzufügt, daß wenn man uns an deren Statt sagte: Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder: Gott regiere die Welt durch bloßes Wollen, so fühlten wir nichts Erhabenes dabei, weil dieses gänzlich außer unsern Begriffen liege; so kann ich mit diesem großen Kenner hierinn nicht übereinstimmen. Das Erschaffen aus Nichts liegt nicht gänzlich außer unsern Begriffen. Wir nehmen diesen Begriff aus uns selbst her, indem die menschliche Seele durch den Verstand Objekte a priori, d. h. die Form (aus sich selbst, welches, in Beziehung aufs Objekt, aus nichts heißt) denken, und durch die reine Einbildungskraft denselben a priori Materie geben, oder dieselben als Objekte darstellen kann; nur daß sie nicht im Stande ist, ihnen den Stoff a posteriori zu geben. Wir haben also zum Theil einen Begriff vom Erschaffen aus Nichts. — Wir können uns demselben in Gedanken immer nähern,

bis zur Erschaffung des Stoffs selbst aus Nichts, d. h. bis ins Unendliche. — Das Erhabene in der angeführten Stelle liegt nicht in der augenblicklichen Vollziehung des göttlichen Befehls, denn dieses ist eine Kleinigkeit, dieses können auch unsere Götter auf Erden bewerkstelligen; sondern es liegt bloß in der Natur dieser Vollziehung selbst, d. h. in der Entstehung aus Nichts; folglich sind beide Formeln hierin gleichgültig. So ist auch diese Stelle in Racinis Athalie, da Joad sagt: „ich fürchte Gott, Abner! und kenne keine andere Furcht.“ erhaben, indem sie eine Aeußerung der reinsten Tugend ist, die durch keine äußere Motiven, sie mögen noch so stark seyn, sich von ihrem Vorhaben abbringen läßt. So auch die Antwort der **Medea** auf die Vorstellung ihrer Vertrauten: moi ist erhaben! indem sie eine große Seele anzeigt, die die größten Uebel nicht zu erschüttern im Stande sind, u. dgl. m.

F.

Figur und Farbe. Figur ist die Vorstellung eines Gegenstandes nach einer Regel a priori, wodurch er seinem Wesen nach bestimmt und von allen übrigen unterschieden wird. Farbe hingegen ist etwas, das im Gegenstande a posteriori gegeben wird, und welches der Grund der Empfindung oder der Beziehung desselben auf das Subjekt der Erkenntniß ist. Die Erkenntniß der Figur ist allgemeingültig. Der blinde Sonderson hatte von den Figuren der Mathematik und ihren Verhältnissen eben dieselbe Erkenntniß, die jeder sehende

Mathematiker davon haben muß; weil nehmlich der Raum unter allen möglichen Bestimmungen und Verhältnissen im Erkenntnißvermögen a priori (mag übrigens das Gesicht oder das Gefühl die Veranlassung zu seiner Erkenntniß in den Gegenständen a posteriori seyn) gegründet ist; worauf sich die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mathematik gründet. Nicht so aber ist es mit der Erkenntniß der Farbe beschaffen, indem diese allerdings bei verschiedenen Subjekten verschieden seyn kann. Die Uebereinstimmung der Menschen in ihrer Benennung beweiset nichts für die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntniß selbst. Es ist z. B. möglich, daß dasjenige, was in mir die Empfindung der rothen, bei dem Tuchhändler die Empfindung der grünen Farbe verursacht (wegen einer Verschiedenheit in unserer Organisation), und dennoch wird er mir auf mein Verlangen, ohne alles Mißverständniß, das rothe Tuch geben; nur daß er unter roth dasjenige versteht, was ich unter grün verstehe, u. dgl. Blos aus der Analogie in der Organisation aller Menschen kann man einigermaßen auf die Aehnlichkeit in ihren Empfindungen, die sie von eben denselben Gegenständen haben, schließen. Aber dergleichen Schlüsse sind immer unsicher.

In der Rede- und Dichtkunst ist Farbe dasjenige, was im Ausdrucke zur Empfindung, oder zu dem Gemüthszustande des Redenden; Figur aber, was zu dem vorgestellten Gegenstande gehört.

Ich habe schon anderswo gezeigt, daß die erste Operation des Erkenntnißvermögens die Concretion

oder die Hervorbringung der sogenannten natürlichen Substanzen ist, die durch eine Synthesis der Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association hervorgebracht werden. Die zweite ist die **Abstraktion**. Diese geschiehet erst, nachdem man verschiedene Concretionen, worinnen einerlei Merkmaale vorkommen, gemacht, dieselben untereinander verglichen und dadurch erkannt hat, daß diese gemeinschaftlichen Merkmaale zu keiner dieser Concretionen nothwendig gehören, sondern auch außer denselben an sich gedacht werden können, woraus die abstrakten Begriffe entstehen. Diese Operation beruhet auf dem Dichtungsvermögen, welches das, was in der Natur vereint ist, trennen, und neue Zusammensetzungen zu machen im Stande ist; wie man z. B. in den bildenden Künsten die Figur eines Gegenstandes (eines Menschen) in einem andern (in Stein oder auf Leinwand) ausdrückt; oder auch in der Dichtkunst einem leblosen Dinge Empfindungen, einem Thiere moralische Eigenschaften beilegt, u. dgl.

Die moralischen Vorstellungen der Vollkommenheit, Schönheit und Tugend, und ihres Gegentheils, verursachen Empfindungen, und so auch umgekehrt. Das Erstere gleicht einem Menschen, der eine Zeichnung hat, die er zu illuminiren, d. h. der er die ihr angemeßne Farbe zu geben sucht. Das Letztre hingegen ist umgekehrt mit einem zu vergleichen, der Farben in Bereitschaft hat, und sich bemühet, damit denjenigen Gegenstand zu mahlen, dem diese Farben zukommen. Der Moralphilosoph ist als ein solcher, ein bloßer Zeichner;

der Dichter aber ein bloßer Farbenmischer. Jener von diesem getrennet, ist unvollkommen, indem die Farben allerdings seine Zeichnungen erhöhen, und jedem Menschen kenntlich machen; dieser aber ohne jenen ist ein bloßer Sudler, indem seine Farben an sich gar keine Bedeutung haben. Die Bestrebung, um Vorstellungen, die den gegenwärtigen Empfindungen gemäß sind, hervorzubringen, beruhet auf dem Grundtriebe der Seele nach Thätigkeit, und folgt dem Gesetze der Association. Es giebt aber verschiedene Arten dieses zu bewerkstelligen: diese sind die verschiedenen Figuren in der Rede- und Dichtkunst; so wie die verschiedenen Arten der Empfindungen selbst die verschiedenen Farben sind. Ich habe z. B. öfters Gelegenheit gehabt, die traurige Erfahrung zu machen, daß der Stärkere den Schwächern, wider alles Recht, unterdrückte; ich bin also voll von der Empfindung des Mitleidens gegen diesen, und des Unwillens gegen jenen; ich suche daher (um diese Empfindung bestimmter und folglich lebhafter zu machen) irgend einen Gegenstand, dem als Zeichnung diese Empfindung als Farbe zukömmt; hieraus entspringt die Fabel, von dem Wolfe und dem Schafe, u. dgl. m. Die **Personifikation** ist diejenige Figur, wodurch wir uns bestreben, einem zu moralischen Empfindungen unfähigen Gegenstande, die in uns herrschenden moralischen Empfindungen beizulegen, und dadurch unsere Empfindungen selbst zu verstärken, indem wir dieselben in den Gegenständen, worinnen wir einige Aehnlichkeit mit dem Zustande dieser Empfindungen antref-

sen, gleichsam wie in einem Spiegel erblicken. Dieses ist auch der Grund der Apostrophe.

Die Hyperbel entsteht aus einem Bestreben, die Empfindungen durch Vergrößerung der sie verursachenden Vorstellungen zu vergrößern. Damit geht es folgenderweise zu: Die starken Empfindungen, oder Leidenschaften, sind nicht blos in der gegenwärtigen Vorstellung eines Gegenstandes gegründet, sondern in der Summe aller schon gehabten mit dieser ähnlichen Vorstellungen, die sich zur Hervorbringung einer einzelnen Empfindung, vereinigen. Man nimmt also innerlich wahr, daß in der Empfindung weit mehr enthalten seyn muß, als in der gegenwärtigen Vorstellung gegründet seyn kann. Da man aber dieses Mehr nicht deutlich entwickeln kann, so bestrebt man sich, dieses durch Vergrößerung der Vorstellung selbst zu bewerkstelligen. Was aber diejenigen Figuren anbetrifft, die auf dem Uebergange der Einbildungskraft von dem einen Gliede eines Verhältnißbegriffes zu seinem Corelatum beruhen, wie auch die Anzahl ihrer Arten und ihre systematische Ordnung, so habe ich mich schon hierüber an einem andern Orte *) erklärt.

F i k t i o n (Erdichtung) ist in der allgemeinsten Bedeutung eine Operation der Einbildungskraft, wodurch eine nicht objektiv nothwendige Einheit im Mannigfaltigen eines Objekts hervorgebracht wird.

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie, im Anhange über die symbolische Erkenntniß, S. 315.

Das Mannigfaltige an sich (vor seiner Verknüpfung zu einem Objekte) ist ein Gegenstand der **Empfindung**. Die Reflexionsbegriffe (Einerleiheit, Verschiedenheit u. dgl.), wodurch das Mannigfaltige blos im Subjekte, nicht aber zu einem Objekte verknüpft wird, sind Gegenstände des **Denkens**. Die bloße sinnliche Zusammennehmung des Mannigfaltigen zu einer Einheit im Objekte hingegen ist, so wie die daraus entspringenden Objekte selbst, ein Gegenstand des **Erdichtungsvermögens**.

Es giebt dreierlei Arten der Erdichtung; nehmlich die **nothwendige**, die **würkliche**, und die **mögliche** Erdichtung. Die erste ist diejenige Zusammennehmung der Theile, wo ein jeder derselben an sich blos im Objekte, nicht aber außer demselben wahrgenommen werden kann. Folglich ist diese Dichtung oder Zusammennehmung der Theile zu einem Ganzen, nicht blos zur objektiven Realität des Ganzen, sondern auch der Theile an sich, nothwendig. Von dieser Art sind alle durch eine Konstruktion a priori entstandenen Begriffe der Mathematik. Ein Dreieck, oder Raum in drei Linien geschlossen, ist ein Objekt, das aus Zusammennehmung der Theile (Raum, drei Linien) zu einem Ganzen geworden ist. Diese Zusammennehmung ist aber nicht nur zur objektiven Realität des **Dreieckes** (das ohne dieselbe nicht gedacht werden kann), sondern auch seiner Theile an sich nothwendig, weil Linien ohne Raum nicht gedacht werden können.

Die zweite ist diejenige Zusammennehmung der Theile

zu einem Ganzen, wo ein jeder Theil an sich auch außer dem Ganzen gedacht werden kann. Der Grund dieser Zusammennehmung ist also nicht eine objektive Nothwendigkeit, sondern blos Wirklichkeit, d. h. beständige Wahrnehmung der Coexistenz der Theile in Zeit und Raume. Die Gegenstände dieser Erdichtungsart sind alle natürlichen Substanzen, z. B. das Gold ist eine Erdichtung oder Zusammennehmung seiner besondern Merkmaale (der gelben Farbe, vorzüglichen Dichtigkeit, Schwere u. dgl.) deren jeder zwar auch außer dem Golde, d. h. außer dieser Zusammennehmung gedacht werden kann, die aber dennoch als coexistirend in Zeit und Raume im Golde beständig wahrgenommen worden sind.

Die dritte Art der Erdichtung ist diejenige Zusammennehmung der Theile zu einem Ganzen, da die Theile außer dieser Zusammennehmung nicht blos gedacht werden können, sondern auch als wirklich wahrgenommen werden. Sie werden blos darum zusammengenommen, weil sie zusammengenommen werden können. Von dieser Art ist z. B. Pegasus, Hypogriph, u. dgl. Durch diese Erdichtungsart können nicht nur solche Ganze entspringen, worin die Theile an sich erkennbar sind, sondern auch solche, worin sie so vermischt werden, daß sie nicht mehr an sich erkennbar sind, wie z. B. ein Lichtstrahl, der aus den sieben färbigen Strahlen entspringt.

Diese Erdichtungsart ist auch der Grund sowohl der blos logischen als reellen Abstrakte; jene entsprin-

gen, wenn die Theile blos im Ganzen, nicht aber ausser demselben erkennbar sind, wie z. B. die drei Linien eines Dreieckes. Diese aber, wenn die Theile auch außer dem Ganzen an sich erkennbar sind, wie z. B. die Flügel des Pegasus, u. dgl.

Es ist aber zu bemerken, daß dieses Erkennbarseyn oder Nichterkennbarseyn nicht erst durch Erfahrung und Versuche, diese Theile außer ihrer Verknüpfung im Ganzen zu denken entdeckt wird, sondern durch ein Reflexionsurtheil aus der unmittelbaren Anschauung derselben im Ganzen, und ihrer Vergleichung untereinander erkannt werden kann, wodurch der blos logische Unterschied zwischen dem Bestimmbaren und der Bestimmung zu einem reellen Unterschiede im Objekte wird; nehmlich das Bestimmbare ist derjenige Theil des Ganzen, der an sich als denkbar, die Bestimmung hingegen derjenige, der bloß im Ganzen als reel denkbar erkannt wird. In einem Dreiecke z. B. ist der Raum das Bestimmbare, weil er auch an sich außer dem Dreiecke als denkbar erkannt wird; die drei Linien aber sind seine Bestimmungen, indem sie ohne Raum undenkbar sind.

Ein Skeptiker, der dieses unmittelbare Urtheil von der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Theile außer dem Ganzen, in Zweifel zieht, weil es sich nicht wohl aus der Erfahrung erklären läßt, muß auch den Begriff eines Verstandsobjekts überhaupt in Zweifel ziehen, indem dieser Begriff eine nothwendige Einheit im Mannigfaltigen voraussetzt. Die Erfahrung aber

kann keine Nothwendigkeit hervorbringen. Folglich ist ihm diese geglaubte Nothwendigkeit eine Erdichtung. —

Ich komme nun zu andern Erdichtungen, die, ob sie gleich gemeiniglich nicht dafür gehalten werden, dennoch nach genauer Untersuchung von jedem Philosophen (auch dem Dogmatiker) dafür erkannt werden müssen. Ich werde hier blos die auffallendsten derselben erklären.

I. Erdichtung. Raum und Zeit überhaupt.

Raum und Zeit sind keine sinnliche Eindrücke der Objekte, die das Erkenntnißvermögen blos von irgend etwas, das außer ihm ist, aufnimmt, und wobei es sich blos leidend verhält; weil sie sonst, so wie alle sinnlichen Eindrücke, an sich wahrgenommen werden müßten; welches aber mit ihnen der Fall nicht ist, indem sie zu ihrer Wahrnehmung die Wahrnehmung der sinnlichen Eindrücke voraussetzen.

Sie sind auch keine Verstandesbegriffe, weil diese blos logische Formen oder besondere Arten sind, das Mannigfaltige der Objekte überhaupt, in einer Einheit des Bewußtseyns zu denken, folglich selbst nicht als Objekte die auf verschiedene Art bestimmbar sind, gedacht werden können; da uns hingegen Raum und Zeit, in sofern sie auf verschiedene Art bestimmt werden, verschiedene Arten von Objekten (die Objekte der Mathematik) liefern.

Raum und Zeit sind also Produkte des Erdichtungsvermögens, und da dieses ein Mittelvermögen zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande ist, so haben sie etwas mit den Produkten des Verstandes und etwas mit den Produkten der Sinnlichkeit Aehnliches an sich.

Das Erstere haben sie, indem sie überhaupt Bilder der Verschiedenheit der Objekte sind, nehmlich transcendentale Erdichtungen, oder Bedingungen der Erkenntniß der Objekte überhaupt. Denn sollen Objekte erkennbar seyn, so müssen sie a priori als verschieden von einander gedacht werden. Nun aber kann der Verstand als ein bloßes Vermögen der Regeln, nicht aber der Objekte selbst, keine absolute Bestimmungen der Objekte, wodurch sie erkannt und von einander unterschieden werden, sondern blos relative Bestimmungen ihres Verhältnisses zu einander in einer Einheit des Bewußtseyns, denken. Die Sinnlichkeit hingegen liefert zwar absolute Bestimmungen der Objekte, wodurch sie erkannt und von einander unterschieden werden; diese sind aber blos a posteriori erkennbar. Vermöge des Verstandes allein könnten wir also (bestimmbare aber unbestimmte) Objekte überhaupt in einer Einheit des Bewußtseyns (logischen Form) denken; wir könnten sie aber dennoch nicht durch absolute Bestimmungen erkennen. Vermöge der Sinnlichkeit aber könnten wir sie blos a posteriori erkennen, nicht aber a priori denken. Vermöge beider zusammengenommen könnten wir sowohl Relationen zwischen Objekten überhaupt denken, als bestimmte Objekte erkennen, wir könnten aber nicht das Denken und das Erkennen in eben denselben Objekten verknüpfen, d. h. wir

könnten nicht bestimmte Objekte denken oder gedachte Objekte bestimmen; weil wir kein Mittel an der Hand hätten, wodurch wir einsehen könnten, daß gewisse logische Formen, die sich als Begriffe auf Objekte überhaupt beziehen, dennoch in ihrer Anwendung blos auf bestimmte Objekte bezogen werden.

Dieses wird blos durch die a priori erdichteten Bilder, Zeit und Raum, möglich. Dadurch bekommen wir nicht nur einen klaren Begriff von der Verschiedenheit der Objekte überhaupt (dem Aussereinanderseyn und Aufeinanderfolgen der Objekte überhaupt), sondern auch einen deutlichen Begriff von dem, worin diese Verschiedenheit besteht (daß das Eine rechts, das Andere links, das Eine vorhergehend, und das Andere darauf folgend ist). Wir können also nicht nur durch den Verstand logische Formen, die sich auf Objekte überhaupt beziehen, denken, und durch die Sinnlichkeit bestimmte Objekte außer diesen Formen an sich erkennen; sondern wir können auch die durch logische Formen a priori gedachten Objekte durch die a priori hervorgebrachten Bilder bestimmen, d. h. erkennen; und wiederum die a posteriori bestimmten Objekte, indem sie diesen Bildern subsumirt werden, durch logische Formen denken.

Raum und Zeit sind also Bilder und Formen zugleich; sie sind Bilder des Verstandes, und Formen der Sinnlichkeit; nehmlich die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniß der Objekte sowohl durch die logischen Formen a priori, als durch Bestimmungen a posteriori, ist der Begriff der Verschiedenheit, dessen Bilder Zeit

und Raum sind, indem man diese Verschiedenheit durch sie gedacht erkennt. Die Bestimmungen der Sinnlichkeit hingegen werden nicht durch sie gedacht (das Rothe und Süße haben nichts Aehnliches mit dem Vorhergehn und Folgen, u. d. gl.), sondern sie werden erst durch sie möglich.

Nun aber sind Erdichtungen diejenigen Operationen der Einbildungskraft, wodurch sie nicht blos das (der Sinnlichkeit oder dem Verstande) Gegebene reproducirt, sondern auch auf eine ihr eigne Art reproducirt. Folglich sind Zeit und Raum, wodurch die Einbildungskraft den Verstandesbegriff der Verschiedenheit der Objekte überhaupt auf eine ihr eigne Art darstellt, Erdichtungen derselben. Sie sind aber nicht zufällige, in den subjektiven Beschaffenheiten der Einbildungskraft, sondern nothwendige, in der Möglichkeit der Objekte selbst gegründete Erdichtungen; und hierauf gründet sich die Evidenz der Mathematik.

Durch diese Erörterungsart der Begriffe von Zeit und Raum sind wir auch im Stande, die Antinomien der Mathematik aufzulösen, indem diese blos aus den verschiedenen Betrachtungsarten dieser Begriffe, nehmlich als Bilder des Verstandesbegriffs der Verschiedenheit, und als Formen der sinnlichen Objekte entspringen. Denn da der Begriff der Verschiedenheit auf unendlich mannigfaltige Arten gedacht werden kann, so muß auch das Bild davon als ein solches unbegränzt seyn.

Da aber die Sinnlichkeit immer begränzt seyn muß, so muß auch dasjenige, was zwar Bedingung derselben

ist, das aber erst durch seine Beziehung auf reelle Objekte Realität bekömmt, auch nothwendig begränzt seyn.

II. Erdichtung. Uebertragung der Begriffe, Raum und Zeit, von den Gegenständen, woran sie unmittelbar wahrgenommen werden, auf andere, die mit diesen in einer Beziehung stehen.

Raum und Zeit, als Bilder der Verschiedenheit der Objekte, können unmittelbar nicht anders als zwischen verschiedenen Objekten wahrgenommen werden. Soll daher ein Objekt einen Raum oder eine Zeit erfüllen, so muß es, obgleich in gewisser Rücksicht ein Objekt, dennoch verschiedenartig seyn. Ist es hingegen einartig, so kann es nur in Beziehung auf ein anderes Objekt, das verschiedenartig ist, im Raume oder in der Zeit gedacht werden; wie z. B. ein (in Ansehung unserer) einartiger Fluß blos in Beziehung auf die Gegenstände an seinem Ufer im Raume gedacht werden kann. Hier macht also die Einbildungskraft eine ordentliche Metonymie, d. h. eine Uebertragung einer Eigenschaft von demjenigen Gegenstande, dem sie unmittelbar zukömmt, auf einen andern, der mit ihm in einer Beziehung ist.

III. Erdichtung. Wie diese Begriffe von den Gegenständen, woran sie unmittelbar oder mittelbar wahrgenommen werden, auf gar keinen Gegenstand übertragen werden, und Betrachtung derselben als selbstständig.

Raum und Zeit können als Gegenstände der Erfahrung nicht an sich, sondern blos als dasjenige, worin andere Gegenstände der Erfahrung enthalten sind, wahrgenommen werden. Sie sind an sich bloße Formen oder allgemeine Arten, Objekte der Erfahrung im Erkenntnißvermögen auf einander zu beziehen, nicht aber Objekte der Erfahrung selbst. Die Einbildungskraft aber verschaft ihnen nicht blos Bilder, wodurch sie (obgleich in Verbindung mit Objekten) an sich Objekte der Erfahrung werden (S. I. Erdichtung.), sondern sie erweitert diese Bilder über alle Gränzen der Erfahrung, wodurch sie einen durch keine Objekte begränzten leeren Raum, und eine leere Zeit hervorbringt, d. h. sie macht ein blos logisches zu einem reellen Objekte.

IV. Erdichtung. Verwandlung der relativen Vorstellungen und Begriffe in absolute.

Der Ort eines Körpers ist seine Beziehung auf andere Körper, so wie auch der Zeitpunkt einer Begebenheit die Beziehung derselben auf die ihr vorhergehende und folgende Begebenheit ist. Von einem absoluten Orte und Zeitpunkte haben wir gar keinen Begriff; und doch denkt man sich jeden Körper in einem absoluten Orte, und jede Begebenheit in einem absoluten Zeitpunkte, d. h. die Einbildungskraft verwandelt die relativen Begriffe von Ort und Zeit in absolute.

V. Erdichtung. Vollständigmachung eines Begriffs, und Erweiterung desselben über die Gränzen der Erfahrung, zur Erklärung seiner Entstehungsart.

Der Begriff von Bewegung ist Veränderung des Orts, welches nichts anders ist als das Daseyn eines

Körpers in verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten, und dennoch ist dieses nicht der Begriff von Bewegung, sondern von ihrer **Würkung**. Man macht also zur Erklärung dieser Würkung diesen Begriff vollständig, und erweitert ihn über die Gränzen der Erfahrung, indem man durch Bewegung das stetige Daseyn eines Körpers in unendlich kleinen Räumen zu unendlich kleinen Zeiten denkt; woher sich das Daseyn desselben in empirischen Orten und Zeiten erklären läßt. *)

*) Herr Kant bemerkt zwar in seinen Methaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, daß diese Erklärung der Bewegung unzureichend sey; denn er behauptet: „der Ort eines „jeden Körpers, ist ein Punkt. Wenn man die Weite des „Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Ent„fernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem Ende mißt man „nicht von einem beliebigen Punkte der Oberfläche, oder des „Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Punkte des Mon„des, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte der „einen zum Mittelpunkte des andern; mithin hat ein jeder „dieser Körper nur einen Punkt, der seinen Ort ausmacht. „Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu „zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Axe „drehet, u. s. w."

Aber ich muß gestehen, daß ich diese Einwendung nicht begreife. Wenn sich die Erde um ihre Axe drehet, so verändert zwar nicht die Erde, als ein einzelner Körper betrachtet, wohl aber jeder Punkt in derselben den Ort. In Ansehung der Bewegung kann die Erde keinesweges als ein einzelner Körper betrachtet werden, weil sonst folgen müßte, daß sich eben derselbe Körper zu eben derselben Zeit mit verschiedener Geschwindigkeit bewegen könne. Denn je näher die Theile dem Centrum kommen, desto geringer wird ihre Geschwindigkeit.

VI. Erdichtung. Uebertragung desjenigen, was den Dingen an sich zukömmt, auf ihre Erscheinungen.

Die Materie ist zusammengesetzt; alles Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen; folglich besteht die Materie aus einfachen Theilen oder Monaden. Dieses behaupten die Leibnizianer. Nun hat freilich dieser Schluß, in Ansehung der Dinge an sich, seine völlige Richtigkeit; der Raum, als Form der Erscheinung, und folglich auch die Erscheinung selbst aber, sind theilbar ins Unendliche, ihre würklichen Theile aber sind noch immer zusammengesetzt (S. Methaph. der Natur. 49.).

VII. Erdichtung. Uebertragung desjenigen, was der Erscheinung zukömmt, auf die Dinge an sich.

Hieher gehört z. B. der Gebrauch der Kategorien von den Dingen an sich.

VIII. Erdichtung. Bewegung außer der Wahrnehmung.

In einer Kugel, die sich um ihren Mittelpunkt drehet, wird die Geschwindigkeit so vertheilt, daß sie von der Oberfläche bis zum Mittelpunkte beständig abnimmt, so daß sie im Mittelpunkte selbst $= 0$ wird. Wäre die Bewegung eine Eigenschaft der Materie an sich, auch ohne Rücksicht auf unsere Erkenntnißart, so wäre hier von der Oberfläche bis zum Mittelpunkte eine unendliche Anzahl Theile, deren jeder durch die ihm eigne Geschwindigkeit, auf eine eigne Art existirte. Dieses ist aber unmöglich, weil das Unendliche nie als vollendet

würklich gedacht werden kann. Die Bewegung muß also nicht als Eigenschaft der Materie an sich, sondern blos als Erscheinung in Beziehung auf unsre Erkenntnißart gedacht werden.

Es bewegen sich also in der That nicht alle Theile der Kugel, sondern nur diejenigen, die für uns Erscheinung sind, und wenn wir sagen: alle Theile der Kugel bewegen sich; so heißt es so viel, als ein jeder Theil derselben, den wir **wahrnehmen**, nehmen wir in Bewegung wahr. Und doch denken wir diesen Satz absolut, und glauben, daß die ganze Kugel (auch die Theile, die außer unserer Wahrnehmung sind) in Bewegung sey; weil nehmlich alle ihre Theile in einer gewissen Rücksicht in Verbindung sind, und einen einzelnen Körper ausmachen.

IX. Erdichtung. Uebertragung der Beziehung einer Vorstellung von einem reellen Objekte auf ein logisches.

Vorstellung heißt eine Wahrnehmung, in sofern sie sich als Bestandtheil einer Synthesis auf dieselbe bezieht. Z. B. die gelbe Farbe ist eine Vorstellung von dem Golde, in sofern diese Wahrnehmung nicht als ein Ganzes an sich, sondern blos als Bestandtheil der Synthesis des Goldes (Vereinigung der gelben Farbe, vorzüglichen Dichtigkeit und Schwere, Schmelzbarkeit, Auflösbarkeit in *aqua regis*, u. dgl.) gedacht wird. Das Gold selbst ist, vermöge der gedachten Synthesis (Einheit im Mannigfaltigen), das Objekt; die gelbe Farbe an sich aber

blos **Vorstellung** desselben, weil diese Wahrnehmung an sich ein bloßes Leiden und keine Thätigkeit des Denkvermögens ist. Sie ist aber dennoch Vorstellung eines Objekts, in sofern sie als ein Bestandtheil desselben gedacht wird, u. dgl. m.

Die Beziehung einer Wahrnehmung (z. B. der gelben Farbe) auf ein Objekt überhaupt hingegen ist blos logisch. Durch eine Erdichtung der Einbildungskraft aber, halten wir diese Beziehung für reel, und denken uns außer der Beziehung dieser Wahrnehmung auf eine reelle Synthesis, d. h. außer ihrer Beziehung auf andere Wahrnehmungen, noch eine Beziehung auf ein an sich bestimmtes, uns aber unbekanntes Substratum. Nun ist zwar ein solches Substratum an sich nicht unmöglich; aber dennoch bleibt immer die Beziehung auf dasselbe erdichtet.

Hieraus erhellet, daß **Erdichtung** in der allgemeinsten Bedeutung nicht der **Wahrheit** entgegengesetzt, sondern blos von ihr verschieden ist; indem **Wahrheit** die analytische Uebereinstimmung der Objekte nach dem Satze der Identität, **Erdichtung** *a priori* hingegen die synthetische Uebereinstimmung der Objekte nach Bedingung der Möglichkeit einer Synthesis überhaupt, so wie **Erdichtung** *a posteriori* ihre Uebereinstimmung nach den Gesetzen der Erfahrung oder des Willens, bedeutet. Die erstere Erdichtungsart ist also nicht nur der Wahrheit nicht entgegengesetzt, sondern sogar Bedingung derselben.

G.

Gewohnheit ist eine durch Wiederholung einer Handlung entsprungene Beziehung der handelnden Person auf diese Handlung. Diese Beziehung ist in Ansehung der Handlung Leichtigkeit; in Ansehung des handelnden Wesens aber, Fertigkeit.

Die Fertigkeit entspringt nicht, wie man gemeiniglich glaubt, aus einer öftern Wiederholung eben derselben Handlung; sondern die Fertigkeit, in Ansehung der Totalhandlung, entsteht sobald als diese das erstemal ausgeübt wird; aber dieses geschiehet erst, nachdem die Partialhandlungen, die sie ausmachen, successiv nach einer Regel ausgeübt worden sind. Die zur Fertigkeit nöthige Wiederholung der Totalhandlung ist also blos scheinbar, da es in der That mehrere auf einander folgende Handlungen sind, die diese Fertigkeit hervorbringen. Ich will z. B. einen Menschen zeichnen; meine Aufmerksamkeit kann nicht alle seine Züge auf einmal fassen, sondern nur einige derselben; ich zeichne diese ab, vergleiche meine Zeichnung mit dem Original, und finde, daß außer den gedachten Zügen alle übrigen nicht getroffen sind. Ich wende meine Aufmerksamkeit auf diese, denen die mir schon bekannten von selbst nachfolgen, u. s. w., bis ich alle erlernt habe. Die Züge, die ich auf einmal habe fassen können, sind also nicht durch Gewohnheit erlernt worden, so auch die Totalzeichnung, sondern es gieng damit folgender Weise zu: da ich das erstemal nur auf einige Züge des Ganzen meine Aufmerksamkeit wenden, und mir dieselben

klar machen konnte, so konnte ich nur diese richtig abzeichnen; diejenigen aber, die ich nur dunkel wahrnahm, blieben ungetroffen. Je öfter ich diese Handlung wiederholte, desto mehr wurde meine Aufmerksamkeit von den schon von mir gefaßten Zügen abgewendet, und auf andere von mir noch nicht gefaßte gerichtet, bis ich auf diese Art alle Züge gefaßt, d. h. mir klar gemacht hatte. Ich brauche daher von nun an meine Aufmerksamkeit nur auf einige derselben zu richten und sie mir klar vorzustellen, so folgen, vermöge des Gesetzes der Association, auf die klaren Vorstellungen die mit ihnen verknüpften dunkeln, und auf die diesen klaren Vorstellungen correspondirenden Bewegungen, diejenigen, die den in Dunkelheit gebliebenen Vorstellungen correspondiren; wodurch das Ganze mit nicht mehr Aufmerksamkeit, als anfangs einige Züge, hervorgebracht wird. Die Wiederholung trägt also hier nur blos zur Association aller Theile bei, nicht aber zur richtigen Darstellung eines jeden Theils an sich. Dieses geschiehet vielmehr durch den Reitz der Neuheit, die der Gewohnheit entgegen gesetzt ist.

Auf diese Art läßt sich auch das sonderbare Phönomen in der menschlichen Natur, welches Home in seiner Kritik anführet, und zu erklären sich bemühet, sehr leicht auflösen. Nehmlich wie es damit zugeht, daß solche zwei entgegengesetzte Principien, wie Gewohnheit und Neuheit, auf den Menschen zugleich eine mächtige Würkung haben können? Denn nachdem, was ich schon bemerkt habe, wirkt die Gewohnheit nicht auf

die Empfindungen an sich, sondern auf ihre Association. Die Neuheit hingegen wirkt auf die Empfindungen an sich. Man kann also hierdurch nicht nur die Möglichkeit der Würkung dieser einander entgegengesetzten Ursachen beim Menschen erklären, sondern auch einer jeden ihren Würkungskreis anweisen. Nehmlich ist der Mensch zu einem Geschäfte, d. h. zur Hervorbringung einer Reihe associirter Vorstellungen überhaupt aufgelegt, so bestimmt die Gewohnheit die besondere Art dieser Association. Ist er hingegen zu keinem Geschäfte, sondern zur Zerstreuung, d. h. zu keiner besondern Art der Association, geneigt, so würkt auf ihn die Neuheit.

Die Gewohnheit verdient alle unsere Aufmerksamkeit, indem sie alle unsere Handlungen regiert. Sie ist die Mutter aller Tugenden und Laster; sie erzeugt den niedrigen Geitz, der sein Vaterland verkauft, und die erhabene Ehrbegierde, die dasselbe erhält (indem diese einander entgegengesetzten Eigenschaften Würkungen der Association sind); sie bringt Künste und Wissenschaften, Sitten und Gebräuche hervor. Selbst Religion, in sofern sie in ihrer Ausübung Verschiedenheit zuläßt, wird durch Gewohnheit bestimmt.

Glauben ist das Fürwahrhalten eines Wahrnehmungsurtheils, gleich als wäre es ein Erfahrungsurtheil. Wenn man ein, seinem Wesen nach, in Beziehung auf eine gewisse Modifikation unbestimmtes Ding, durch dieselbe als bestimmt wahrnimmt, so glaubt man, daß dieses Wesen durch diese Modifikation bestimmt sey. Es kann diesem Glauben keine Wahrscheinlichkeit entgegengesetzt werden; weil die Wahrscheinlichkeit die Wahrnehmung blos in Ansehung der Art wie sie nach den gegebenen Gründen (die aber unzureichend sind) seyn soll, nicht aber, wie sie (nach den unbekannten Gründen) wirklich ist, bestimmt. Ich sehe z. B., daß das Eisen auf dem Wasser schwimmet, so bin ich gezwungen es zu glauben; hätte man mich hingegen vor dieser Wahrnehmung gefragt: wird das Eisen auf dem Wasser schwimmen? so hätte ich nach den bekannten Erfahrungsgründen geantwortet: dieses ist unwahrscheinlich. Da ich es aber dennoch wahrgenommen habe, so erkenne ich hieraus, daß diese Unwahrscheinlichkeit nicht Unwahrheit war, u. dgl. Ganz anders ist es mit der Erklärung der Ursache dieser Erscheinung beschaffen. In dieser kann allerdings die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit entgegengesetzt werden. Denn wird man sagen, daß diese Erscheinung aus uns unbekannten Umständen nach den uns bekannten allgemeinen Gesetzen der Natur folge, so werde ich es für wahrscheinlich halten. Wird man aber sagen, daß dieses nach den uns ganz unbekannten Gesetzen der Natur, oder daß es nach gar keinen Naturgesetzen folge, sondern eine übernatürliche Würkung sey, so werde ich es für unwahrscheinlich halten. Hingegen wagt es der Aberglaube*), nicht blos ein Wahrnehmungsurtheil, sondern ein Erfahrungsurtheil (eine Beziehung von Ursache und Würkung) wider die Regeln der Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Die

*) Siehe Aberglauben.

Wahrscheinlichkeit kann ihm daher mit Recht entgegengesetzt werden. Der auf Zeugniß anderer gegründete Glaube, indem er keine unmittelbare Wahrnehmung ist, kann allerdings (in Ansehung der Glaubwürdigkeit der Zeugen und ihrer Geschicklichkeit im Wahrnehmen) selbst als Faktum bezweifelt, und muß daher nach Regeln der Wahrscheinlichkeit bestimmt werden; in deren Berechnung ich mich aber für jetzt nicht einlassen will.

Glückseeligkeit ist der Zustand der größten Summe angenehmer Empfindungen, die einem Menschen möglich ist. Je näher er diesem Zustande kömmt, desto glücklicher ist er. Dieser Zustand ist für den Menschen, als ein eingeschränktes Wesen, keine unendliche Größe, sondern ein Maximum.

Die Quellen der Glückseeligkeit, sind: 1) Erkenntniß der Dinge und ihrer Beziehung auf unsere Glückseeligkeit, als Mittel zu ihrer Erhaltung. 2) Der würkliche Genuß der daraus entspringenden angenehmen Empfindungen. 3) Die Reproduktion dieses Genusses in der Einbildungskraft. 4) Die Produktion desselben durch das Dichtungsvermögen. 5) Der freie Wille, als ein Mittel die Glückseeligkeit in sich selbst unabhängig von den äußern Dingen zu finden.

Denn da das Vergnügen, dessen größte Summe Glückseeligkeit ist, auf einer besondern Beziehung der äussern Gegenstände auf das Subjekt der Erkenntniß, beruhet, so muß die Erkenntniß dieser Beziehung, der Begierde nach ihrer Wirklichmachung oder ihrem Genusse vorausgehn. Da aber der Genuß der angenehmen Empfindun-

gen, in sofern er von dem würklichen Eindrucke der äußern Gegenstände abhängt, zufällig ist, und nicht immer von unserer Willkür abhängen kann, so muß uns dieses die Einbildungskraft mit ihrem Reproduktionsvermögen ersetzen, indem sie die vorherempfangenen Eindrücke, und die sie begleitenden angenehmen Empfindungen wieder erneuern, und was außerdem nicht in unsrer Willkür war, derselben unterwerfen kann. Das Vergnügen der sinnlichen Empfindungen ist also sehr eingeschränkt, indem sowohl sein Genuß überhaupt als dessen Grad vom Zufalle abhängt. Das durch die Reproduktion der Einbildungskraft hervorgebrachte Vergnügen hingegen erstreckt sich viel weiter, indem es einigermaßen von eigener Willkür abhängt, und sich auf alle vorhergehabten angenehmen Empfindungen erstreckt. Da aber dieses Reproduktionsvermögen in Ansehung der Art, wie auch seiner extensiven sowohl, als intensiven Größe, d. h. in Ansehung der Menge der wieder hervorgebrachten angenehmen Empfindungen, als ihrer Stärke, von den vorhergehabten selbst abhängt, so ist es in sofern dadurch eingeschränkt. Hingegen ist das Dichtungsvermögen, sowohl der Art als der Größe nach, uneingeschränkt, indem es nicht nur die schon gehabten angenehmen Empfindungen in ihrer Mannigfaltigkeit und Stärke wieder herzustellen, sondern dieselben auf unendlich neue Arten und Verhältnisse zu combiniren im Stande ist; wodurch es eine unendliche Menge neuer angenehmer Empfindungen hervorbringt. Da aber dieses Vermögen in Ansehung seiner Würkung, zwar nicht

der Form, aber doch dem Stoffe nach von den sinnlichen Empfindungen abhängt, so ist es nothwendig in diesem Betracht auch eingeschränkt. Hingegen ist der freie Wille eine unerschöpfliche Quelle der Glückseeligkeit, indem seine Macht sich über die Natur erstreckt, und wo es sich thun läßt, dieselbe seinem Endzwecke gemäß verändert. Wo nicht, so verändert er sich selbst der Natur gemäß, wodurch er in beiden Fällen seinen Endzweck, die Glückseeligkeit erreicht. Hieraus folgt eine Hauptregel der Erziehung; man muß die Einbildungskraft sowohl zu stärken als biegsam zu machen suchen, d. h. man muß das Reproduktionsvermögen so zu vervollkommnen suchen, daß es alle gehabten angenehme Empfindungen wieder herzustellen im Stande ist; so muß man auch das Dichtungsvermögen so vervollkommnen, daß es aus den schon gehabten angenehmen Empfindungen durch Combination alle mögliche neue Arten angenehmer Empfindungen hervorzubringen vermöge. Und dann muß man auch den Willen so vervollkommnen, daß er den Mangel der vorhergehenden Mittel zur Glückseeligkeit durch seine eigene Kraft ersetzen könne.

Gut ist nach der wolfischen Schule dasjenige, worin Vollkommenheit anzutreffen ist. Soll diese Erklärung die definitio nominalis des Guten seyn, so ist sie offenbar wider allen Sprachgebrauch. Wer, ums Himmels Willen! denkt an die Vollkommenheit, wenn er sagt, daß etwas gut sey? Wenn jemand sagt: die Pastete ist gut, so denkt er wahrhaftig nicht an die Einheit im Mannigfaltigen, oder an die Uebereinstimmung ihrer Theile zu einem objektiv bestimmten Endzweck, oder an ihre Zweckmäßigkeit überhaupt, außer der angenehmen Empfindung selbst, die sie verursacht. Aristoteles sagt: das Gute ist dasjenige, was alle begehren, d. h. das Vergnügen, welches in jedem Begehren, obgleich auf eine besondere Art bestimmt, enthalten ist. Und, wie ich glaube, hat Aristoteles hierin Recht.

Also wird diese Erklärung vermuthlich die definitio realis oder die Erklärung der Entstehungsart des Guten seyn. Nun ist freilich aus der Erfahrung bekannt, daß die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben; und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Aber woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unserer Seele ist diese Eigenschaft gegründet? Diesen Knoten bemühet sich ein neuerer Schriftsteller (und, wie ich glaube, mit gutem Erfolge) ohngefehr folgender Gestalt aufzulösen: „Da das Wesen unserer Seele, sagt er, in einer Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen; so muß sie sich beständig bestreben, Begriffe hervorzubringen. Sie muß sich also nach Gegenständen sehnen, die ihr eine Menge von Begriffen darbieten, und daran muß sie Gefallen finden. Diese Begriffe müssen ihr nicht gar zu verwickelt scheinen, sonst verzweifelt sie an ihrer Fähigkeit, sie jemals fassen zu können. Ein Gegenstand also, der ihr zu versprechen scheint, sie werde die Menge der Vorstellungen, die sie in ihm antrifft, mit geringer Mühe entwickeln können, muß sie ungemein an sich ziehen. Die-

ses thut die Vollkommenheit. In ihr trifft man eine Mannigfaltigkeit an, die übereinstimmend ist, die sich auf Einheit beziehet. Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Beschäftigung. Sie findet eine Menge Vorstellungen, die das Bedürfniß ihrer ursprünglichen Kraft eine Zeitlang werden unterhalten können. Allein die Einheit im Mannigfaltigen verspricht ihr auch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Sie wird alle mannigfaltigen Begriffe gleichsam aus einem einzigen Gesichtspunkte übersehen können; es wird ihr keine sonderliche Mühe kosten, sie alle zu begreifen. Daher muß die Seele sich nach einem vollkommenen Gegenstande sehnen, und an der Vorstellung desselben Gefallen finden.“ So weit der gedachte Schriftsteller.

Die Vollkommenheit ist also nicht der letzte Grund des Vergnügens, sondern der letzte und allgemeinste Grund derselben ist die Würksamkeit der Vorstellungskraft selbst. Die objektive Vollkommenheit ist blos Mittel zur Befriedigung dieses Triebes nach Würksamkeit, nicht aber Zweck. Ja in der unbeschränkten oder freien Thätigkeit der Einbildungskraft (welche das wesentliche Stück des Vergnügens am Schönen ausmacht) ist diese objektive Vollkommenheit gar nicht anzutreffen, indem diese, wie Kant sich ausdrückt, Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist. Das Gute (worunter ich das Vergnügen des Wahren, Schönen, und der angenehmen Empfindungen begreife) bestehet im Grunde in Befriedigung einer Begierde, deren Gegenstand uns unbekannt ist; so wie das Nützliche in Befriedigung eines Bedürfnisses besteht, dessen Gegen-

stand uns schon aus der Erfahrung bekannt ist. Ich will mich hierüber näher erklären.

Der Mensch hat so gut wie die unvernünftigen Thiere einen Instinkt, d. h. einen Trieb zu einer a priori bestimmten Würksamkeit (operatio), ehe er noch von dem dadurch hervorzubringenden Gegenstande selbst (opus) eine Vorstellung hat. Wird durch irgend eine Veranlassung dieser Trieb befriedigt, oder wird der durch den Trieb bestimmte Gegenstand würklich, so wird dieser ihm Bedürfniß. Er bestrebt sich also denselben, als ein schon von ihm erkanntes Gut, aufs neue hervorzubringen und zu erhalten. Daher, ob wir gleich das Gute im Gegenstande selbst erst aus der Erfahrung kennen lernen, ist dieses nur die Darstellung a posteriori des Begriffes des Guten, der schon a priori in unserm Erkenntnißvermögen zum Grunde liegt. Das Gefallen, was wir an dem Guten finden, ist nichts anders als ein Urtheil von dem gegebenen Gegenstande, daß er dem Begriff des Guten gemäß sey. Hingegen setzt die Erkenntniß des Nützlichen schon dieses Urtheil voraus, und füget blos ein neues Urtheil hinzu, daß nehmlich dieser Gegenstand mit dem von mir für gut erkannten einerlei sey. Plato hat also Recht, wenn er behauptet, daß das Gute eine Idee (in dem Sinne wie ich es genommen habe) sey. Wir haben auch keine Ursache, uns dieses Instinkts zu schämen, indem er nicht nur der Grund unserer Erkenntniß des Guten, folglich unserer Glückseeligkeit; sondern auch der Grund unserer höchsten Vollkommenheit ist, indem das Genie nichts anders ist, als eben dieser Instinkt

(in einem vorzüglichen Grade). Der Erfinder würkt größtentheils instinktmäßig, indem er schon vor der Erkenntniß des Zwecks (des zu erfindenden Gegenstandes) zweckmäßig würkt; ohne dem hier keine Erfindung, sondern nur eine durch langes Herumtappen erfolgte Findung statt finden könnte.

H.

Harmonie ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, wodurch es als Einheit und als Mannigfaltigkeit zugleich wahrgenommen wird.

Wenn verschiedene Körper, die sich nach verschiedenen Richtungen mit verschiedener Geschwindigkeit bewegen, auf einen Körper stoßen und denselben in Bewegung setzen, so ist die Bewegung dieses Körpers aus den Bewegungen aller übrigen zusammengesetzt. Könnten wir außer dieser zusammengesetzten Bewegung noch eine jede einfache Bewegung an sich wahrnehmen, so hätten wir hier die unmittelbare Wahrnehmung einer Harmonie. Wir hätten also sowohl hier als bei der Wahrnehmung der Bewegung des Zeigers an einer Uhr (die aus den Bewegungen aller innern Theile zusammengesetzt ist) ein unaussprechliches Vergnügen, das aus der Betrachtung der Vollkommenheit oder der Einheit im Mannigfaltigen entspringt. Da wir aber diese Bewegung blos als einfach wahrnehmen (obgleich wir übrigens von ihrer Zusammensetzung überzeugt sind), so haben wir hier blos die Wahrnehmung der Einheit, nicht aber des Mannigfaltigen; folglich keine Harmonie.

In der Musik ist Harmonie die Wahrnehmung mehrerer Töne, die wegen ihrer Zusammenstimmung in einem Accorde zugleich ein einfacher Ton zu seyn scheinen. So ist es auch in der Mahlerei in Ansehung der Farben.

Die Harmonie erfordert (in sofern sie Einheit im Mannigfaltigen ist) Thätigkeit der Seele, und verursacht daher Vergnügen. Daß aber, wie einige Philosophen haben wollen, die Harmonie das Princip der Moral sey, kann keinesweges zugegeben werden. Denn, verstehen sie unter dieser moralischen Harmonie die Uebereinstimmung aller menschlichen Kräfte und Handlungen untereinander, ohne Rücksicht auf den Zweck, wozu sie übereinstimmen, so kann diese zwar (so wie das Schöne) der Grund des Wohlgefallens, nicht aber des absoluten moralischen Guten an sich seyn. Verstehn sie aber die Uebereinstimmung zum höchsten Zweck (die höchste Vollkommenheit) darunter, so kann dieses zwar als eine definitio nominalis, nicht aber als eine definitio realis des moralischen Guten gelten, indem die Frage immer bleiben wird: was ist die dazu nöthige Proportion unter den menschlichen Kräften, wodurch sie sich einander wechselsweise am meisten befördern und am wenigsten hindern können?

J.

Ich. Das Ich kann nicht definirt werden, indem es entweder der allgemeinste, oder der individuellste Begriff vom Subjekte des Bewußtseyns ist.

Denn entweder bedeutet es das Bewußtseyn über-

haupt von allen seinen Modifikationen abstrahirt, und alsdann kann es nicht definirt werden, indem definiren nichts anders ist, als einen allgemeinen Begriff auf eine besondere Art bestimmen. Das Ich in diesem Sinne genommen aber ist eben dasjenige, was auf keine besondere Art bestimmt werden darf. Und so wie mein Ich (sey es übrigens was es will) eben dasselbe bleibt, es mag auf diese oder eine andere Art bestimmt werden, so ist auch mein Ich, und das Ich eines jeden andern mit Bewußtseyn begabten Wesens, eines und eben dasselbe. Folglich ist das philosophische, d. h. das gedachte, nicht aber gefühlte Ich, der allgemeinste Begriff vom Subjekt des Bewußtseyns überhaupt, das zwar als Bedingung eines jeden besondern Bewußtseyns gedacht, durch keine innere Merkmaale aber an sich erkannt werden kann.

Oder das Ich bedeutet das besondere innere Gefühl, wovon das bestimmte Bewußtseyn der Objekte begleitet wird, und welches so lange als das Wesen, dem es eigen ist, dauert, eben dasselbe bleibt. Das Ich, in diesem Sinne genommen, kann gleichfalls nicht definirt werden, indem ich keinem andern dieses Gefühl oder Bewußtseyn meines besondern Ichs beibringen kann.

Ferner kann ich auch nicht aus der Unveränderlichkeit dieses Gefühls in mir, auf die Unveränderlichkeit meiner selbst schließen, indem dasjenige, was diesem Gefühle zum Grunde liegt, allerdings veränderlich seyn kann, ohne daß dieses Gefühl selbst veränderlich zu seyn nöthig hätte; d. h. die Einerleiheit dieses Gefühls mit sich selbst beweiset noch nicht die Einerleiheit des

Subjekts. Ich halte meinen Körper, so lange ich lebe, für eben denselben, ob ich gleich überzeugt bin, daß er beständig (durch Verlust seiner Theile durch Ausdünstungen, u. dgl., und deren Ersetzung durch Nahrungsmittel) verändert wird; weil ich nehmlich beständig an ihm eben dieselbe Art oder Form bemerke. Es kann also auch dasjenige, was dem Gefühle meines Ichs zum Grunde liegt, in Ansehung seiner Theile allerdings verändert werden, und blos im Ganzen beständig eine gewisse Form behalten.

Ich bemerke ferner, daß alle Verschiedenheit unter den Menschen, und überhaupt unter allen mit Bewußtseyn begabten Wesen, nur in Ansehung ihrer körperlichen Organisation, und der davon abhängenden Grade der sogenannten niedern Seelenkräfte statt finden kann, keinesweges aber in Ansehung der höhern Seelenkräfte. Diese sind bei allen eben dieselben. Denn der Unterschied, der zwischen Kräften von einerlei Art statt finden kann, kann in nichts anderm bestehn, als in den Graden der Stärke und Geschwindigkeit ihrer Würkung. Dieß kann aber nur bei solchen Kräften statt finden, deren Würkungen in Zeit und Raum sind.

Empfindung und Einbildungskraft würken in der Zeit. Ich verstehe aber darunter nicht blos, daß sie nur zu gewissen Zeiten würken, zu andern Zeiten aber nicht; sondern auch und vielmehr, daß ihre Würkung auf mehrere Objekte eine Zeitfolge erfordert, indem man in jedem Augenblicke, nur eine einzige Empfindung oder Einbildung haben kann. Folglich würkt diejenige Em-

pfindung oder Einbildungskraft geschwinder als die andere, die in eben dem Zeitraume mehr Vorstellungen als die andere haben kann. Ferner hat jede einzelne Empfindung oder Einbildung zwar nicht eine extensive, aber doch eine intensive Größe, d. h. einen Grad von Stärke der Würkung auf den innern Zustand des Menschen. Dieser Grad kann bei eben demselben Eindrucke eben desselben Gegenstandes dennoch bei verschiedenen Subjekten verschieden seyn, welches von der verschiedenen Reitzbarkeit der Nerven abhängt.

Die höheren Seelenkräfte (Verstand und Vernunft) aber würken nicht in der Zeit, ihre Würkungen haben auch keine intensive Größe, indem sie absolute Einheiten sind.

Der Verstand, als das Vermögen zu denken (Begriffe hervorzubringen), und zu urtheilen, würkt nicht in der Zeit. Seine Formen a priori (Arten, Objekte auf einander zu beziehen) sind unzertrennbare Einheiten. Die Objekte, die durch diese Einheiten verknüpft werden, können zwar nicht anders als in einer Zeitfolge gedacht werden, so aber verhält es sich nicht mit diesen Einheiten selbst. Man kann sich z. B. das Feuer (als Ursache) und das geschmolzene Wachs (als dessen Würkung) nicht auf einmal vorstellen. Das Schmelzen hingegen, d. h. die Beziehung des Feuers auf das Wachs, kann als Ursache und Würkung nicht anders als auf einmal gedacht werden. Und so ist es auch mit den Objekten a priori beschaffen. Der Verstand denkt z. B. ein Dreieck oder einen Raum in drei Linien eingeschlossen. Der

Raum sowohl, als die drei Linien, entstehen und folgen auf einander in der Zeit, keinesweges aber das Dreieck, d. h. die Einsicht, daß ein Raum in drei Linien eingeschlossen werden kann. Dieses entstehet nothwendig in einem Augenblick, oder es kann nie entstehen. Und so ist es auch mit dem Urtheilen. Der Verstand urtheilt z. B. daß a und b einerlei, oder daß sie einander entgegengesetzt sind; a und b werden in einer Folge auf einander gedacht, nicht aber der Begriff der Einerleiheit oder Entgegensetzung selbst, wodurch sie auf einander bezogen werden. Die Vernunft bringt Ideen hervor, die absolute Einheiten sind, und die also in der Zeit nicht entstehen können. Und da also die Würkungen dieser Kräfte nicht in der Zeit sind, so kann bei ihnen auch keine Verschiedenheit in den Graden der Geschwindigkeit statt finden. Sie haben aber auch keine intensive Größe, weil sie mit dem innern Zustande des Menschen nichts zu thun haben. Ihre Würkung ist blos objektiv, nicht aber subjektiv, d. h. sie bringen im Subjekte keine andere Modifikation hervor, als das Bewußtseyn der Beziehungen der Objekte auf einander, nicht aber ihrer Beziehung auf das Subjekt selbst.

Wenn man also sagt: bei diesem Menschen würkt der Verstand oder die Vernunft stärker oder geschwinder, als bei einem andern; so ist die Bedeutung davon diese: bei dem erstern ist die Einbildungskraft so beschaffen, daß sie die Reproduktion sinnlicher Objekte so unter einander ordnet, daß der Verstand von ihnen richtig urtheilen kann, welches bei dem andern nicht der Fall ist; oder

die Einbildungskraft des erstern ist von der Beschaffenheit, daß sie geschwinder und regelmäßiger associiret als die des andern; daher kann jener bei jedem vorkommenden Gegenstande, nicht nur mehrere Reihen von Vorstellungen, worinn die gegenwärtige Vorstellung ein Glied ausmacht, in einem bestimmten Zeitraume reproduciren und auf einander folgen lassen; sondern ist auch im Stande, unter diesen verschiedenen Reihen eine Wahl anzustellen, und davon diejenige zu wählen, die mit der gegenwärtigen Vorstellung eine Schlußkette ausmachen kann; bei dem andern aber ist es nicht so.

Man könnte dem Fortgange der Psychologie und Moral keine größere Hindernisse in den Weg legen, als wenn man die darin vorkommenden Erscheinungen und Verschiedenheiten aus den höhern Seelenkräften zu erklären suchte, da sie doch aus der besondern Organisation, und den davon abhängenden niedern Kräften, erklärt werden müssen. Die höheren Seelenkräfte, oder der eigentlich sogenannte Geist, ist überall, wo er anzutreffen ist, mit sich selbst einerlei — eine untheilbare Einheit und in seiner Würkung unveränderlich; oder es müsse denn, wie ich dieses schon anderswo*) gezeigt habe, überhaupt keine objektive und allgemeingültige Wahrheit geben.

K.

Karakter ist die moralische Beschaffenheit eines Menschen, deren Grundlage das Temperament, d. h.

*) Siehe Journal für die Aufklärung, über die Weltseele.

die physische Beschaffenheit desselben ist, und deren völlige Ausbildung die Erziehung giebt. Er muß sich in allen freiwilligen Handlungen äußern, so daß wenn er einmal bekannt ist, man nicht nur von allen diesen Handlungen den Grund angeben kann, indem die moralische Beschaffenheit derselben, durch eben diesen Karakter bestimmt wird, sondern daß man auch im Stande ist, sie dadurch zum voraus zu bestimmen.

Es ist aber zu bemerken, daß die Kenntniß des Karakters eines Menschen, zur Kenntniß des Menschen selbst noch nicht hinlänglich sey. Denn obgleich die angebohrnen Anlagen, und die Erziehung eines Menschen seinen Karakter bestimmen, so kann dennoch dieser keinesweges jene bestimmen; so wie überhaupt jede bestimmende Ursache ihre Würkung bestimmt, nicht aber umgekehrt, indem eben dieselbe Würkung aus ganz verschiedenen Ursachen entspringen kann.

Und so wenig man in der Bewegung eines Punkts nach einer bestimmten Richtung, mit einer bestimmten Geschwindigkeit, bestimmen kann, ob diese Bewegung durch eine einzige Kraft, die nach der bestimmten Richtung, mit bestimmter Geschwindigkeit würkt, entsprungen, oder ob sie das Resultat einer Würkung mehrerer Kräfte ist, die nach verschiedenen Richtungen mit verschiedner Geschwindigkeit würken, und welche Kräfte es sind? Eben so wenig läßt es sich auch hier thun.

L.

Liebe. Reine Liebe entsteht, wenn die Vorstellungen der liebenswürdigen Eigenschaften des geliebten

Gegenstandes, wegen ihrer vorzüglichen extensiven und intensiven Größe, die Empfindungen derselben, d. h. ihre Beziehung auf unsern Zustand verdunkeln. Der Zustand der reinen Liebe ist dem Zustande des Entzükkens gerade entgegengesetzt; indem dieses entsteht, wenn die durch den geliebten Gegenstand hervorgebrachte Empfindung, wegen ihrer Stärke die Vorstellungen der liebenswürdigen Eigenschaften verdunkelt.

Liebe und Freundschaft sind einander ähnlich, in sofern beide Vereinigung des Willens mehrerer Personen zum Grunde haben. Sie sind aber hierin verschieden, daß bei der Freundschaft die Vereinigung des Willens in Ansehung des außer demselben liegenden Zwecks, bei der Liebe aber diese Vereinigung in Ansehung der Mittel zur Erreichung eines wechselseitig in dem besondern Willen eines jeden liegenden Zwecks statt findet.

Die Glieder eines Staats, oder eines jeden Staatskörpers überhaupt, leben gewissermaßen in Freundschaft mit einander, indem sie ihren Willen zur Erreichung eines außer ihnen liegenden ihnen gemeinschaftlichen Zweckes (Sicherheit und Vortheile dieser Gesellschaft) vereinigen; so daß der eine diesen Zweck nicht erreichen kann, ohne daß die andern ihn zugleich erreichen. Zwei (oder auch mehrere) sich einander liebende Personen aber haben keinen gemeinschaftlichen Zweck außer sich, sondern sind selbst einander wechselsweise Zweck. Und da sie verschiedene Personen sind, so ist auch in sofern ihr Zweck verschieden. Ihre Vereinigung findet also blos in Ansehung der Mittel statt, d. h. der Handlung, wodurch der besondere Zweck eines jeden erreicht wird.

M.

Moral ist die Wissenschaft von der Form der Handlungen des freien Willens. Ihr Zweck ist die Erlangung des höchsten Guten. Hierin stimmen alle Moralsysteme überein; sie unterscheiden sich blos in der Erklärung des freien Willens und des höchsten Guten selbst.

Das Gute an sich ist entweder Vergnügen, der aus der Erfahrung bekannte Zweck aller Handlungen des freien Willens, und wozu diese Handlungen selbst Mittel sind; folglich ist das höchste Gut die größte Summe des Vergnügens, deren ein Mensch theilhaftig werden kann, oder die Glückseeligkeit. Diesem zufolge ist die Freiheit des Willens nichts anders, als die Einsicht des Verhältnisses der Mittel zum Zweck, und die Moral die Lehre der Glückseeligkeit. Dieß ist das Epicureische System.

Oder, das Gute ist die Freiheit des Willens selbst, welche in einer Fertigkeit, wider die Neigungen zu handeln besteht, und das Summum bonum ist der höchste Grad dieser Fertigkeit. Diesem zufolge hat der freie Wille nichts anders, als sich selbst zum Zweck. Dieß ist das Stoische System.

Oder, das Gute ist Realität überhaupt, und das Summum bonum die höchste Summe der Realität, die ein Mensch durch den Gebrauch seiner Kräfte erlangen kann. Diesem zufolge lehret die Moral die beste Art, die Kräfte zu gebrauchen, und ihr Verhältniß gegen einander zu bestimmen, so daß sie sich am meisten befördern, und am wenigsten hindern, damit ihre Totalwürkung

die größtmögliche sey. Dieses verstehen vielleicht die Wolfianer unter ihrer Vollkommenheitslehre.

Letztlich kann das Gute an sich dasjenige genannt werden, was absolut (in aller Rücksicht) gut ist. Und dieses ist nichts anders als der positive freie Wille, d. h. ein solcher, der nicht blos von den Neigungen unabhängig, sondern zugleich von der Vernunft abhängig ist; indem seine Maxime ist, nichts anders zu wollen, als dasjenige, was man wollen kann, daß es ein allgemeines Gesetz sey. Dieß ist das Kantische Moralprincip.

Wir wollen nun sehn, was sich sowohl für, als wider ein jedes dieser Systeme sagen läßt.

Erstlich muß man gestehen, daß die Epicureische Erklärung des höchsten Guten die natürlichste, und dem Sprachgebrauche angemessenste ist.

Alle Menschen verstehen unter gut an sich, dasjenige, was ein unmittelbarer Gegenstand des Willens ist. Die Ausflucht einiger Philosophen, welche sagen: „Eine Sache ist nicht darum gut, weil man sie will, sondern man will sie, weil sie gut ist,“ kann zu nichts dienen. Es ist eben so wie die Ausflucht der Dualisten, welche behaupten: „Nicht darum ist etwas, z. B. roth, weil man es roth siehet, sondern umgekehrt, man siehet es roth, weil es an sich roth ist.“ Freilich muß etwas darin enthalten seyn, das auf unser Gesichtsorgan die Empfindung des Rothen hervorbringt; da aber dieses Etwas uns ganz unbekannt ist, so können wir das Wort roth nur von der Empfindung selbst, nicht aber von diesem Etwas gebrauchen.

Eben so ist auch hier der Fall; man versteht unter gut an sich dasjenige, was ein unmittelbarer Gegenstand des Willens ist; eine besondere Empfindung unsers innern Zustandes. Und gesetzt auch, man könnte beweisen, daß diese Empfindung mit einer besondern Beschaffenheit des Objekts verknüpft sey, so ist doch diese Beschaffenheit blos der mittelbare Gegenstand des Willens, in sofern sie ein Mittel zur Erlangung des Guten an sich ist. Wenn man daher sagt: Man will darum etwas, weil es gut ist; so ist die Bedeutung davon diese: Man will dasjenige, was aus der Erfahrung als Mittel zum Guten bekannt ist. Aber alsdann ist die Rede nicht vom Guten an sich; von diesem ist der Ausdruck: man will es, weil es gut ist, mit dem Ausdruck: man will es, weil man es will, einerlei.

Wer, außer dem Philosophen, denkt bei dem Worte gut an Realität, an die Freiheit des Willens, an die Vernunftform, u. dgl. Der Moralphilosoph hat hier nichts mehr zu thun, als zu zeigen, daß diese als Mittel Bedingungen zur Erlangung des Guten sind, womit er seinen Zweck völlig erreicht, und sein Geschäft ist hier völlig zu Ende. Man kann auf keinerlei Weise behaupten, daß diese objektiven Begriffe selbst angenehme Empfindungen sind, denn dieses widerspricht sich selbst; sondern aufs höchste kann man behaupten, daß sie mit angenehmen Empfindungen verknüpft sind; alsdenn aber sind sie nicht das verlangte bonum per se. Hingegen muß man auf der andern Seite gestehen, daß die Epikureische Erklärung des Guten an sich, blos eine Definitio nominalis, nicht aber eine Definitio realis von der Entstehungsart desselben ist.

Ferner bemerke ich, daß das Epikureische und Stoische System keinesweges sich einander so entgegengesetzt sind, als man gemeiniglich dafür hält. Der Unterschied zwischen beiden bestehet blos darin, daß in dem erstern das Gute an sich Glückseeligkeit, und die Freiheit des Willens blos Mittel dazu; in dem letztern hingegen das Gute an sich die Freiheit des Willens, und die Glückseeligkeit blos Folge davon ist. Jenes giebt die Definitio nominalis, dieses die Definitio realis des Guten. Sie lassen sich also beide sehr gut vereinigen; hingegen läßt sich das Kantische System mit beiden nicht vereinigen, indem man nicht zeigen kann, daß die Vernunftform, ein unmittelbarer oder mittelbarer Gegenstand des Willens sey. Ich gestehe gern, daß wenn man die Moral als eine Wissenschaft a priori, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausdrückt, behandeln will, man ihr kein anderes Prinzip zum Grunde legen kann. Von der andern Seite aber muß man auch gestehen, daß, da die Moral eine praktische Wissenschaft ist, man erst beweisen müßte, daß dieses Princip praktisch sey, und Einfluß auf menschliche Handlungen habe, welches sich aber schwerlich thun lassen wird.

Kritik aller Moralsysteme.

Nach dem Stoischen Moralsystem ist also gut überhaupt das Würklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist. Das moralische Gute ist nach diesem System das Würklichseyn dessen, was einem moralischen, d. h. mit freiem Willen begabten Wesen möglich ist; oder

das Würklichseyn des freien Willens selbst, ohne Rücksicht auf die, die Handlung als Objekt bestimmende Form der Vernunft, oder irgend einen Zweck außer dem freien Willen selbst. Der freie Wille ist das Vermögen zu handeln, und zwar auch wider die Neigungen.

Das moralische Gute bestehet also in der Fertigkeit, auch wider die Neigungen, aus bloßer Vorstellung der Möglichkeit des freien Willens zu handeln. Es heißt auch das höchste Gute, weil die Erlangung dieser Fertigkeit den höchsten Grad der Selbstthätigkeit erfordert, wozu die Objekte der Natur nicht nur nicht beförderlich, sondern gar hinderlich sind.

Dieses Moralsystem beruhet also auf einem Princip a priori, nehmlich auf dem Begriffe des freien Willens, dessen Möglichkeit nicht blos an sich (indem er keinen Widerspruch enthält), sondern auch in Beziehung auf sein Objekt in der Erfahrung dargethan werden kann; nicht zwar dadurch, daß, wenn man wider gewisse besondere Neigungen handelt, man veranlaßt wird zu glauben (aus Mangel an psychologischer Entwickelung), wider alle Neigungen überhaupt gehandelt zu haben; weil es immer Neigungen geben kann, die stärker als die Gegebenen, und denselben entgegengesetzt sind, deren man sich aber unbewußt ist, und die zum Handeln auf die gegebene Art bestimmen; sondern die Möglichkeit, wider alle Neigungen überhaupt zu handeln, kann, wie ich dafür halte, auf folgende Art dargethan werden.

Man mache sich zur Maxime, sich immer zum Handeln durch einen Zufall, z. B. durchs Loos zu bestimmen,

Dieser Zufall kann als ein solcher nicht immer mit den Neigungen übereinstimmen, sonst wäre er nicht Zufall; sondern er muß in gewissen Fällen denselben zuwider seyn. Kann man also nach einer solchen Maxime handeln (wie ich gewiß überzeugt bin, daß man es kann), so ist das Handeln dem freien Willen gemäß möglich, ob man gleich die besondere Handlung, die demselben gemäß ist, in der Erfahrung nicht angeben kann.

Es bleibt aber in diesem Systeme noch zurück: a) der Beweis der Pflicht, d. h. daß man dem freien Willen gemäß nicht blos handeln kann, sondern soll. b) Da gut überhaupt das Würklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist, bedeutet, so begreift das Gute in Beziehung auf den Menschen, nicht blos das moralische, sondern auch das physische Gute. Wie soll man also, wenn diese beide in Collision kommen, das zum höchsten Guten erforderliche Verhältniß bestimmen? c) scheint dieses Moralsystem nothwendig mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, indem es von der einen Seite das höchste Gute in die Fertigkeit setzt, dem freien Willen gemäß, d. h. wider die Neigungen zu handeln; weil dieses den höchsten Grad der Selbstthätigkeit erfordert; da man von der andern Seite gestehen muß, daß diese Selbstthätigkeit mit der Uebung, d. h. mit der Näherung zur Fertigkeit abnehmen muß, so daß sie nach erlangter Fertigkeit gänzlich vernichtet wird. Wie sollen wir also den Werth einer moralischen Handlung in allen Stufen dieser Uebung bestimmen?

Im Epicureischen System ist gut überhaupt angenehme Empfindung, folglich das höchste Gute die größte Summe angenehmer Empfindungen, die einem empfindenden Wesen zu Theil werden kann. Diese Erklärung ist verständlich, und dem Sprachgebrauche angemessen; der Begriff von gut ist hier nicht blos möglich, sondern seine Realität kann auch in der Erfahrung gezeigt werden; er ist eine Folge der Erkenntniß von dem Verhältnisse der äußern Objekte zum empfindenden Subjekte, so wie das höchste Gut eine Folge des höchsten Grades dieser Erkenntniß ist.

Das Mangelhafte in diesem Systeme aber ist: a) Es stimmt mit dem Begriffe von Pflicht nicht überein, indem Pflicht einen Zwang wider die Neigung zu handeln bedeutet. b) Die Moral kann auf diese Art keine nothwendige und allgemeingültige Sätze enthalten, d. h. sie kann keine Wissenschaft abgeben, indem Empfindungen blos subjektive Gültigkeit haben können.

In dem **Vollkommenheitssystem** ist Gut, so wie in dem Stoischen, das Würklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist. Es begreift aber nicht blos das Würklichseyn des freien Willens, sondern alles Guten überhaupt (aller dem Menschen möglicher Realitäten), wodurch der zweite Mangel des Stoischen Systems verbessert wird. Es hat aber mit diesem den ersten Mangel gemein, daß nehmlich der Begriff von Pflicht unerwiesen ist; denn wenn man gleich zugeben wollte, daß Vollkommenheit Zweck der Natur sey (nach dem System der besten Welt), so folgt doch nicht daraus, daß sie auch Zweck des Menschen seyn müsse,

Ferner giebt es auch kein Mittel, wodurch wir verschiedne Arten der Vollkommenheit untereinander vergleichen, und in Collisionsfällen die größte Summe berechnen könnten.

In dem System des moralischen Gefühls wird eine bestimmte Handlungsart durch keinen Begriff gedacht, und doch an sich a priori als gut erkannt, welches das Allerunbegreiflichste von der Welt ist; verdient also, meines Bedünkens nach, gar nicht in Betrachtung gezogen zu werden. Es ist unter aller Kritik.

Endlich in dem Kantischen System ist das höchste Gute der freie Wille; dieser aber ist ein solcher, der durch die allgemeine Vernunftform der Identität bestimmt wird, nehmlich er muß diejenige Form der Handlung wollen, die ohne Widerspruch allgemeingültig, d. h. Gesetz seyn kann. Hier fehlt gleichfalls der Beweis von Pflicht. Die Vernunft kann zwar eine Causa formalis, d. h. Bestimmungsgrund der Handlung seyn, wie wird sie aber Causa efficiens? Man kann dieses Princip nicht einmal als Idee gelten lassen, indem eine Idee bis ins Unendliche eine Näherung zuläßt; dahingegen äußere Motiven, die in der Anschauung dargestellt werden können, und die Vernunftform, so heterogen sind, daß jene, sie mögen noch so verfeinert und noch so allgemein werden, sich dennoch dieser nicht um einen Schritt nähern können.

Könnte also die Realität dieser Autonomie des Willens bewiesen werden, so wäre sie nicht blos Idee, sondern auch reeller Begriff; da aber dieses unmöglich ist,

so ist sie nicht einmal eine reelle Idee, sondern ohngefehr wie der Winkel den Parallellinien mit einander machen, der Cosinus und Tangens eines rechten Winkels u. dgl., die nicht reelle Ideen, sondern Gränzbegriffe sind.

Ich will den Unterschied zwischen einer reellen und imaginairen Idee durch ein einziges Beispiel erläutern. Eine unendliche Reihe, wodurch der Werth einer irrationalen Würzel ausgedrückt wird, ist eine reelle Idee; weil, indem die Form dieser Reihe, oder das Gesetz, wornach ihre Glieder auf einander folgen, bekannt ist, man sich immer durch Hinzufügung neuer Glieder, dem verlangten Werthe bis ins Unendliche nähern kann. Das letzte Glied dieser Reihe aber ist eine imaginaire Idee; weil, indem die Wurzel irrational ist, diese Reihe kein letztes Glied haben kann. Wenn man also vom letzten Gliede spricht, indem man z. B. sagt: das letzte Glied einer unendlichen Reihe ist unendlich klein, so ist die Bedeutung davon diese: jedes gegebene Glied dieser Reihe kann nicht als das Kleinste gedacht werden, weil es nicht das letzte Glied ist, folglich noch kleinere Glieder in der Reihe hinzugefügt werden können. Das letzte Glied ist unendlich klein, heißt also so viel, als: jedes Glied, das nicht das letzte ist, ist auch nicht das Kleinste.

So bedeutet auch dieser Ausdruck: „der Cosinus eines rechten Winkels ist unendlich klein" oder dieser: „der Winkel, den Parallellinien mit einander machen, ist unendlich klein" so viel, als: der Cosinus eines jeden Winkels, der kein rechter ist, oder der Winkel jeder

zwoer Linien, die nicht parallel sind, ist nicht der kleinstmögliche; weil es noch kleinere geben kann. Hingegen ist dieser Cosinus oder Winkel selbst nicht blos unendlich klein, so daß es keinen kleinern geben kann, sondern absolute Nichts; weil er kein Objekt haben kann, indem ein rechter Winkel keinen Cosinus, und Parallellinien keinen Winkel haben können.

Die höchste Glückseeligkeit, als das Summum bonum in dem Epikureischen System ist eine reelle Idee, weil man sich dazu in der Erfahrung (durch beständige Erweiterung unserer Erkenntniß) immer nähern kann. Hingegen ist der Begriff von Pflicht in dem Kantischen System blos eine imaginaire Idee; denn anstatt, daß man sich in der Erfahrung zu ihr nähern sollte, entfernt man sich vielmehr von ihr; weil, um die Nothwendigkeit als Bestimmungsgrund des Willens reel denken, d. h. konstruiren zu können, man sie als Modalität der Beziehung einer Handlung auf den Willen erkennen muß. Dieses ist aber nur durch äußere Motiven, worin wir immer einen Grad dieser Nothwendigkeit antreffen, und ihn bis zur absoluten Nothwendigkeit in unsrer Vorstellung erhöhen, möglich; je größer aber der Grad dieser subjektiven Nothwendigkeit ist, desto mehr entfernt sie sich von der objektiven Nothwendigkeit. Könnte man zum wenigsten beweisen, daß das Princip der Glückseeligkeit mit diesem Moralprincip in der Anwendung übereinstimme, so könnte man den Begriff von Pflicht in der Moral, als eine zur systematischen Einheit dieser Wissenschaft taugliche Fiktion, ungefähr wie den Focus

virtualis in der Optik, gelten lassen. Da dieses aber nicht angeht, so kann dieser Begriff nicht einmal als Fiktion einen Gebrauch haben. *)

N.

Nachahmung ist eine Wirkung der Einbildungskraft, und besteht (in sofern sie nicht blos ein Leiden, sondern eine Thätigkeit ist) darinn, daß die Einbildungskraft die einzelnen Theile eines Ganzen, nach einer Regel die in der Natur des nachzuahmenden Gegenstandes selbst gegründet ist, associirt. Diese Regel ist entweder subjektiv, und besteht in der Ordnung der Theile, nach dem Grade der Stärke des Eindrucks eines jeden; oder objektiv, nach ihrer wirklichen Ordnung untereinander in Zeit und Raum. Gesetzt es wollte jemand einen Gegenstand der Natur, A, abzeichnen, der aus den Theilen, abcd besteht, so, daß die Grade des Eindrucks, der Ordnung der Buchstaben gemäß sind, die Ordnung in Zeit und Raum hingegen, adbc ist. Dieser wird natürlicher Weise, entweder seine Zeichnung von a anfangen, und der Ordnung des Eindrucks gemäß, nach b, c, d, oder der Ordnung in Zeit und Raum nach, von a nach d, b, c fortschreiten, u. dgl. Daß es aber überhaupt eine Regel in der Association geben muß, ist ausgemacht. Denn da die Würkung der Association, wie ich schon anderswo **) bemerkt habe, nicht in Wiederholung jeder der zu associirenden Ideen an sich, sondern

*) Siehe Fiktion. **) S. Gewohnheit.

in Wiederholung ihrer Folge auf einander besteht, so wäre keine Association möglich, wenn nicht diese Folge selbst bestimmt wäre.

Lasset uns abermals einen Gegenstand, A, setzen, dessen Theile a, b, c, d sind, so behaupte ich, daß wenn jemand in seiner Nachahmung, erstlich den Theil a, und unmittelbar darauf b; zu einer andern Zeit aber a, und unmittelbar darauf c; wiederum zu einer andern Zeit a, und unmittelbar darauf d ausdrücken wollte, daß alsdann diese Theile in seiner Einbildungskraft nie zu einem Ganzen würden associirt werden, und er die Abzeichnung dieses Gegenstandes auf diese Art nie erlernen würde; sondern daß er, um dieses möglich zu machen, die unmittelbare Folge von b auf a, von c auf b, u. s. w. zu verschiedenenmalen wiederholen muß, wodurch die auf diese Art, in einer unmittelbaren Folge vorgestellten Ideen associirt werden, so daß, sobald er auf die eine, z. B. a, seine Aufmerksamkeit richtet, die andern damit associirten, nach angenommener Ordnung von selbst folgen werden.

Diese Bemerkung ist, wie ich dafür halte, von großer Wichtigkeit, in der Pädagogik, und jedem Unterrichte überhaupt, indem daraus folgt, daß man in seinem Unterrichte (besonders wenn der Schüler keine Originalthätigkeit zeigt, und folglich zur Klasse der Nachahmer gehört) eine feste Methode beobachte. Ich verstehe dadurch nicht die objektive Methode, wovon die Logik handelt, d. h. die Ordnung der Theile des Ganzen einer Wissenschaft, nach dem wie sie der Natur dieser

Wissenschaft gemäß, aufeinander folgen müssen; sondern die subjektive, und in Ansehung des Objekts willkürliche Methode, oder eine bestimmte Art von der Folge der Theile eines Ganzen aufeinander, ob sie gleich nicht eben die objektive Methode seyn mag.

Der Mangel der objektiven Methode zeigt, daß der Lehrer selbst die Natur der zu behandelnden Wissenschaft nicht einsieht. Hingegen zeigt der bloße Mangel der subjektiven Methode, daß zwar der Lehrer ein Selbstdenker ist, der seinen Gegenstand nicht nur im Ganzen wohl gefaßt hat, sondern auch jeden Theil desselben, und alle ihre möglichen Beziehungen aufeinander einsieht; folglich aus eben denselben Theilen verschiedene Ganze zu machen im Stande ist. Es zeigt aber zugleich, daß er zum Lehrer ungeschickt sey.

Wird man sagen, wir sehen, daß die Lehrlinge der Zeichenkunst z. B. diese Bemerkung nicht genau beobachten, indem sie die Theile eines Ganzen nach keiner bestimmten Methode in ihrer Folge aufeinander zeichnen lernen, sondern z. B. heute Köpfe, morgen Füße, und dann wiederum Augen, u. s. w. zeichnen; so bemerkt man nicht, daß diese Theile in der That verschiedene Ganze sind, die nicht anders als nach erwehnter Methode erlernet werden müssen. Was aber ihre Verknüpfung untereinander zu einem größern Ganzen betrifft, so muß dieses in der That besonders erlernt werden, worinn wiederum gedachte Methode beobachtet werden muß. Wenn auch jemand Köpfe, Augen, Nasen, Füße,

und überhaupt alle Theile des menschlichen Körpers insbesondere zeichnen gelernt hätte, so würde es ihm doch noch Mühe genug kosten, einen ganzen Menschen zu zeichnen.

Auch die geübtesten Zeichner und Mahler lassen die Person, deren Portrait sie machen wollen, zu wiederholtenmalen sitzen, ehe sie dasselbe genau treffen. Dieses rührt aber daher, daß ein individuelles Portrait, seine Theile mögen übrigens noch so vielmal vorgekommen seyn, dennoch in der Art seiner Zusammensetzung etwas Eigenes hat. Dieses Eigene muß der Künstler erst lernen. Freilich wird ein geübter Mahler es eher erlernen als ein minder geübter, weil dem Erstern, obgleich nicht diese individuelle Zusammensetzung, dennoch viele ähnliche schon vorgekommen sind, welches bei dem Letztern der Fall nicht ist. Kommen aber zu dieser neuen Komposition noch neue Theile hinzu, so wird dadurch die Schwierigkeit noch größer, indem der Künstler erst diese neuen Theile an sich nach gedachter Methode zu kleinern Ganzen, und dann durch ihre Verknüpfung mit den ihm schon bekannten Theilen, ein großes Ganzes machen muß.

Dieses Princip der Nachahmung ist auch für den Menschen überhaupt von großer Wichtigkeit, indem er, wie wir aus der Naturgeschichte lernen, ein nachahmendes Thier ist, und zum Affengeschlechte gehört. Dieses kann nicht nur daraus bewiesen werden, indem man zeigt, daß der Ursprung der Sprache die erste Veranlassung zur Erfindung in Künsten und Wissenschaften, und in allem, was zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gehört, blos Nachahmung war; sondern es ist auch leicht zu beweisen, daß die Grundlage seiner ganzen Thätigkeit, Nachahmung sey.

Die Begriffe der natürlichen Substanzen sind eine Würkung der Nachahmung. Man bemerkt z. B. an dem Golde erstlich die gelbe Farbe (weil sie unter andern Merkmaalen des Goldes den stärksten Eindruck macht), alsdann die Härte, Schwere, Dichtigkeit, u. s. w. Die Einbildungskraft ahmet hierin der Natur des Goldes nach, indem sie sich diese besondern Eindrücke, als zu einer und derselben Substanz gehörig (wegen ihrer natürlichen Verknüpfung in Zeit und Raum) vorstellt; und durch öftere Wiederholung eben derselben Operation, werden diese verschiedenen Eindrücke, als eine unzertrennbare Einheit angesehen, woraus der Begriff von Substanz entspringt. Die oftmalige Wahrnehmung der Verhältnisse solcher Substanzen zu einander (ihrer Coexistenz oder Succession, nach einer Regel), bringt wiederum die Begriffe von Ursache und Wechselwürkung hervor. Dieses alles geschieht blos durch Nachahmung der Natur. Diese Begriffe aber, und ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, machen die Hauptthätigkeit des Menschen aus.

Es ist aber zu bemerken, daß der Mensch, indem er kein besonderes Instinkt hat, d. h. keine besondere Art oder angebohrne Richtung seiner Thätigkeit nach

einem bestimmten Zweck, er sowohl (aus Mangel an Kräften oder Veranlassungen) von diesem Ziele zurückbleiben, als (aus Ueberfluß der Kräfte) dasselbe überschreiten, und sich eine eigene Laufbahn eröffnen kann; wozu Nachahmung zwar Veranlassung, keinesweges aber würkende Ursache seyn kann. Er kann Begriffe und Sätze a priori, d. h. aus sich selbst, hervorbringen, und dadurch den Gegenständen der Natur selbst Gesetze vorschreiben, worauf sich alle Wissenschaften a priori gründen. Er kann auch Ideale entwerfen, die keine, ihnen völlig entsprechende Gegenstände in der Natur haben, noch haben können. In diesem Betrachte können wir die Menschen füglich in drei Klassen eintheilen.

Die erste und natürlichste Klasse ist die der Nachahmer. Von dieser Art sind z. B. unter den Gelehrten diejenigen, die die Erfindungen ihrer Vorgänger wohl fassen, und dieselben (indem sie von ihrer Erfinder Fußstapfen nicht abweichen) zu vervollkommnen, und dem gemeinen Gebrauche anzupassen suchen. Ferner gehören hieher die Menschen aus der sogenannten feinen *Welt*, deren ganzes Bestreben darin besteht: die Empfindungs- und Handlungsarten anderer aufs Genaueste nachzuahmen, und sich ihnen so viel möglich ist, gleichzustellen. Bei ihnen kommt alles aufs Scheinen, nicht aber aufs Seyn an. Wobei es jedoch merkwürdig ist, daß das Frauenzimmer von dieser Klasse, ob zwar Veranlassung zu dieser Nachahmungssucht, dennoch derselben am Wenigsten unterworfen ist, sondern indem es sich mehrentheils von Laune und Eigensinn regieren läßt, Original

ist, und seine Lebensart als Muster zur Nachahmung aufstellt, worin sich das andere Geschlecht also fügen muß. Aber dieses im Vorbeigehn. *)

Zur zweiten Klasse gehören die *Unkultivirten*. Diese sind von diesem Ziele der Natur weit zurück. Daher ihre natürliche Trägheit, Ungeselligkeit, und Ungelehrigkeit.

Zur dritten Klasse gehören die, wenn ich sie so nennen darf, mehr als kultivirten Menschen. Von dieser Art sind die Genies oder Originalmenschen, die Selbstdenker und Erfinder in Künsten und Wissenschaften, die Entwerfer und Ausführer großer Plane, und überhaupt diejenigen, die die Dinge nicht blos betrachten wie sie sind, sondern wie sie seyn könnten und sollten. Von dieser Art sind in der Moral die ächten Stoiker, die das höchste Gut in sich selbst finden, gegen das, was gemeiniglich davon geglaubt wird. Ferner die wahren Reformatoren, die sich für das Beste des Menschengeschlechts haben aufopfern lassen, und dasselbe gezwungen haben, glücklich zu seyn; wie auch die Reformatoren in Wissenschaften, und Erfinder neuer Systeme.

Hieher gehört ein *Plato*, der sich über die sinnliche Welt hinwegzusetzen und den Ursprung alles Wahren und Guten, und überhaupt alles reellen Daseyns, außer der-

*) Ich will damit nicht behaupten, daß dieses nicht auch seine gute Seite hat. Es ist mir bekannt, wie viel dieses zur Geselligkeit und Verfeinerung der Sitten beiträgt. Aber man muß die Sachen von verschiedenen Seiten betrachten.

selben zu suchen sich bemühet hat. Ein Epikur, der die wahre menschliche Glückseeligkeit in der sinnlichen Welt selbst zu suchen, und sowohl von der einen Seite die Schreckbilder einer rohen und von der Vernunft verlassenen Einbildungskraft, als von der andern Seite die an sich leeren Vernunftideen, in sofern sie zu dieser Glückseeligkeit nichts beitragen, trotz allen Hindernissen zu bestreiten gewagt hatte; damit die Menschen, in dem ihnen von der Natur angewiesenen Würkungskreise verbleiben, und nicht aus Faulheit oder Uebereilung in einer höhern Sphäre sich verlieren, oder zu den Thieren sich herabwürdigen sollten, u. d. m.

Da aber sowohl die Klasse der unkultivirten, als die der mehr als kultivirten Menschen den kleinsten Theil derselben ausmachen, so kann man mit Recht blos die erste Klasse (die Kultivirten) für die natürlichsten halten; die andern beiden aber gleichsam für ein Spiel der Natur ansehen, indem die Eine, unter den zur Kultur vorgeschriebenen Gränzen zu bleiben, die andere aber dieselben zu überschreiten scheint. Der größte Theil der Menschen scheint so wenig zur gänzlichen Gefühllosigkeit als zur bloßen Spekulation geschaffen zu seyn.

Nothwendigkeit, Würklichkeit, und das aus beiden Zusammengesetzte. Das Geschäft des Erkenntnißvermögens überhaupt besteht in einem Bewußtseyn der Einheit im Mannigfaltigen. Das Mannigfaltige sind Begriffe oder Vorstellungen, davon jede an sich ein besonderes Bewußtseyn hervor-

bringt. Die Einheit ist ihre Beziehung aufeinander im einzigen Bewußtseyn.

Diese Einheit kann aber von dreierlei Art seyn. 1) Kann sie in dem Mannigfaltigen selbst gegründet seyn, so daß, um sie hervorzubringen, nichts mehr nöthig ist, als jeden Theil dieses Mannigfaltigen seinem innern Wesen nach an sich zu betrachten, und alsdann diese Theile untereinander zu vergleichen. Die auf diese Art hervorgebrachte Einheit enthält Nothwendigkeit. 2) Kann sie, nicht in den Begriffen des Mannigfaltigen an sich, d. h. der Objekte, sondern in einer besondern subjektiven Art (Form) sie untereinander zu ordnen, bestehn. Diese Einheit enthält Würklichkeit. 3) Kann sie, so wenig in den Begriffen der Objekte an sich, als in einer subjektiven Form an sich liegen; sondern objektiv in etwas, das den Begriffen zum Grunde liegt (in den reellen Objekten), und subjektiv in einer zufälligen Beschaffenheit des Subjekts, als einer Bedingung derselben, gegründet seyn; und alsdann enthält sie unter dieser Bedingung eine besondere Art Nothwendigkeit, die Grade zuläßt, und in Ansehung ihrer Folgen der eigentlichen Nothwendigkeit sich immer nähert, bis sie ihr völlig gleich kommt.

Die Begriffe der Einerleiheit und Entgegensetzung enthalten objektive Nothwendigkeit, und sind der Grund der analytischen Urtheile; a ist nothwendig a, oder a ist nothwendig nicht non a. Die Begriffe der Coexistenz und Succession enthalten Würklichkeit, und sind der Grund der Wahrnehmungsurtheile a posteriori. Die Wahrnehmung, daß a vorhergeht und b darauf folgt, oder auch

umgekehrt, macht, daß ich a und b für würklich halte. Die Begriffe der Coexistenz a priori aber, sind der Grund der Wahrnehmung a priori oder der Axiomen; z. B. eine grade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Die Categorien hingegen sind von der dritten Art. Ich habe z. B. immer wahrgenommen, daß a vorhergeht und b darauf folgt, nicht aber umgekehrt. Die Wahrnehmung der Folge überhaupt ist der Grund, warum ich sowohl a als b für würklich halte. Die immerwahrgenommene bestimmte Art dieser Folge (die sowohl in Ansehung meiner, als der Begriffe dieser Objekte zufällig ist) aber ist der Grund, warum ich nach der Wahrnehmung von a nicht blos b für würklich, sondern für nothwendigwürklich halte, und seine Existenz anticipire, indem diese Regel der Succession nicht in der subjektiven Form an sich, auch nicht in den Begriffen an sich, sondern in den diesen Begriffen zum Grunde liegenden Objekten gegründet seyn muß.

O.

Originalgeist ist ein solcher, der eine eigne Würkungsart hat, welche in der Mahlerei maniere genannt wird; woran man seine Würkung erkennen und von allen übrigen unterscheiden kann.

Originalität und Genie, ob sie gleich mehrentheils beisammen angetroffen werden, sind doch voneinander unterschieden; jene bedeutet eine besondere Form, dieses aber einen vorzüglichen Grad der Würkung. Der Thierinstinkt ist mit beiden analogisch. Jede Thierart

hat eine eigene Würkungsart (Kunsttrieb) und eine vorzügliche Geschicklichkeit (Fertigkeit ohne Uebung) im Würken. An den Franzosen bemerkt man mehr Genie als an den Engländern; an diesen aber mehr Originalität als an jenen. Montesquieux war mehr Genie, und Rousseau mehr Originalgeist, u. dgl.

P.

Pedanterie ist eine ängstliche Beobachtung des Unwesentlichen einer Handlung mit Vernachlässigung des Wesentlichen.

Pedanterie in Behandlung der Wissenschaften z. B. ist Beibehaltung der einmal angenommenen Kunstworte, obgleich die Worte aus der Sprache des gemeinen Lebens die Sache mit eben der Präcision ausdrücken; einen gemeinen Gedanken, den jedermann im Munde führt, mit Beweis und Autorität zu bekräftigen zu suchen; unnöthige, in der Natur der zu behandelnden Wissenschaft selbst nicht gegründete Eintheilung und Ordnung, u. dgl. Pedanterie in gesellschaftlicher Unterhaltung ist alles dasjenige, was die Unterhaltung aufhält, und schwerfällig macht; z. B. gesuchte Präcision in Erklärung des Gegenstandes der Unterredung; Strenge im Beweisen; zweckmäßige Ordnung im Vortrage; Genauigkeit im Ausdrucke, u. dgl.

Derjenige also, der die wissenschaftliche Methode für eine nothwendige Bedingung der Realität der Unterredung hält, ist daher zu einer solchen Conversation un-

tauglich. Was den Andern verständlich ist, ist ihm unverständlich, und so auch umgekehrt. *)

Eine solche Conversation ist einem Traume ähnlich, worin das Wahre und das Falsche, das Regelmäßige und das Regellose sich einander wechselsweise durchkreuzet, worin keine bestimmte Art der Association (nach dem Verhältniß von Grund und Folge, der Kausalität, Aehnlichkeit, u. dgl.), keine bestimmte Ordnung in den Gliedern der Reihe, kein bestimmter Zweck außer der Unterhaltung selbst angetroffen wird.

Ist also der Uebergang von der einen Schattirung zur andern sanft, ist das Wahre nicht ganz strenge, und das Falsche nicht gar ungereimt, so wird der Zweck der Unterhaltung erreicht, und die Forderung einer objektiven Genauigkeit hierin Pedanterie.

Ist hingegen dieser Uebergang sprungweise, so geräth man dadurch in eben den unangenehmen Zustand, in dem sich derjenige befindet, der einen angenehmen Traum hat, so bald ihm träumt, daß es ein bloßer Traum sey. —

Eine solche Unterhaltung ist in der That tadelnswerth, und eine Folge der übertriebenen Popularität, wodurch die mehrsten Menschen zu verstehn glauben, was sie doch nicht verstehen.

Besonders ist eine solche Unterhaltung tadelnswerth, wenn ihr Gegenstand von Wichtigkeit ist, dessen Natur und Eigenschaften genau bestimmt werden müssen, in-

*) Siehe Sprache.

dem sie auf das menschliche Leben einen großen Einfluß haben; wie z. B. die Moral, das Naturrecht, die Politik, u. dgl., wo es in Beziehung auf die menschliche Glückseeligkeit, nicht gleichviel ist, welche Principien darin festgesetzt, und welche Folgen daraus gezogen werden.

Wenn ich in einer Gesellschaft sagen höre: A hat gegen B unrecht gehandelt; so kann es mir nicht gleichviel seyn, ob das Faktum wahr oder falsch, und ob es den Grundsätzen gemäß, oder denselben zuwider war; weil hier der gute Ruf eines Menschen, und mithin auch seine Glückseeligkeit auf dem Spiele steht; ist daher das Faktum falsch, oder, wenn es auch wahr ist, nicht den wahren Principien der Moral zuwider, so muß ich allerdings auf eine genaue Entwickelung dringen, ohne auf den Vorwurf der Pedanterie zu achten.

Es ist nicht hinreichend, daß ich von der Falschheit überzeugt, folglich vor deren Schaden sicher bin; es müssen es auch andere seyn. Ihr Urheber ist ein falscher Münzer; entdecke ich diesen, so muß ich ihn der Regierung angeben. Es ist nicht hinreichend, daß ich vor den Schaden sicher bin; der Staat muß es seyn.

Betrifft es hingegen eine Behauptung, die zwar an sich keine Realität haben mag, die aber durch die stillschweigende Convention eine Realität erhalten hat, so kann ich es immer gut seyn lassen. Es ist gleichsam eine Papiermünze, die zwar keinen innern Werth hat; wobei aber doch niemand Schaden leiden kann. Man giebt sie aus, wie man sie eingenommen hat. Von dieser

Art sind alle Höflichkeitsbezeigungen der feinen Welt, Glückwünschungen, Kondolenzen, u. dgl. Sie sind Zeichen der Empfindungen, die damit verknüpft seyn sollten. Sind sie es nicht, so verliert man nichts dabei. Man bezahlt mit gleicher Münze. Freilich müßte es sehr unangenehm seyn, oft lebhaft fühlen zu müssen, was die Menschen hätten seyn können und sollen, und nicht sind; hätte nicht die Gewohnheit dieses Gefühl erstickt.

Pflicht ist die objektive Nothwendigkeit, die in der Form der Vernunft (dem Satze der Identität) gegründet ist. Nehmlich die Form der Handlung eines vernünftigen Wesens muß so beschaffen seyn, daß sie als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Dieses drückt Herr Kant folgenderweise aus: ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden.

Nun muß man zwar gestehn: erstlich, daß diese Erklärung der Pflicht dem Sprachgebrauche gemäß sey, indem Pflicht einen Zwang bedeutet gegen die Neigung zu handeln. Niemand sagt, er sey verpflichtet seinen Neigungen zu folgen; nun giebt es aber außer der Neigung nichts, was einen Grund zur Pflicht abgeben könnte, als die Vernunft vermittelst ihrer nothwendigen Form. Zweitens muß man auch gestehn, daß eine solche Handlungsart möglich sey; jeder kann die Probe davon leicht machen.

Auf der andern Seite aber könnte man dagegen einwenden: 1) Daß, was den Sprachgebrauch anbetrifft, Pflicht zwar eine Handlung gegen irgend eine bestimmte Neigung, nicht aber gegen alle Neigung überhaupt bedeute. In diesem Sinne kann also Pflicht eine Handlung heißen, die zwar aus Neigung unternommen wird, der aber eine andere Neigung entgegengesetzt ist, deren Bekämpfung also Mühe kosten muß, obgleich die die Handlung bestimmende Neigung stärker als die andere ist. 2) Ist eine der Form der Vernunft gemäße Handlung zwar möglich, aber deswegen noch nicht nothwendig, indem auch das Gegentheil davon möglich ist. Die Vernunft ist also hierin blos causa formalis, keinesweges aber causa efficiens.

R.

Rache ist ein Streben, einem moralischen, d. h. mit freiem Willen begabten Wesen, das uns ein Uebel zugefügt hat, gleichfalls ein Uebel zuzufügen.

Daß die Ursache unsers Uebels ein moralisches Wesen seyn müsse, wenn sie ein Gegenstand unserer Rache seyn soll, ist offenbar. Kein Mensch übet an einem Thiere, vielweniger an einem leblosen Wesen Rache aus; und sollten wir zuweilen etwas Aehnliches bei einem Menschen bemerken, der wie z. B. ein Hund an dem Steine, der ihn trifft, sich rächt, so ist es blos Zorn, d. h. ein heftiges Streben, die Ursache des Uebels noch während der Würkung zu vernichten, und auf diese Art das Uebel selbst gleichsam in seiner Entstehung zu ersticken; keinesweges aber Rache, bei welcher das Uebel als schon entstanden gedacht wird.

Da wir nun keinen andern Grundtrieb im Menschen kennen, als das Gute zu wählen, und das Böse zu fliehen, hier aber das Uebel als schon geschehen gedacht wird, und wir nicht einsehen, wie durch Zufügung eines Uebels, oder gar Vernichtung der Ursache unsers Uebels, dasselbe gehoben oder etwas Gutes erlangt werden könne; so muß die Ursache des uns widerfahrnen Uebels, als Gegenstand unsrer Rache, ein moralisches, d. h. nach Vorstellungen des Guten und Bösen handelndes Wesen seyn.

Wir setzen nehmlich voraus, daß die Person, die uns ein Uebel zugefügt hat, nach Motiven, d. h. nach der Vorstellung desjenigen, was in Beziehung auf sie gut ist, gehandelt habe. Und da wir einen Trieb haben, das (zukünftige) Böse zu fliehen; und aus der Erfahrung wissen, daß dasjenige, was in Ansehung unserer böse, in Ansehung der würkenden Person gut ist; so haben wir einen Grund, dergleichen Uebel auch für die Zukunft zu befürchten. Dieses zu verhüten, haben wir kein anderes Mittel, als daß wir den Motiven der auf diese Art handelnden Person andere Motiven entgegensetzen, indem wir ihr durch die Rache die Vorstellung des Uebels als einer Folge ihrer Handlung beibringen, wodurch wir sie für die Zukunft davon abhalten.

Soll also die Rache gegründet seyn, so müssen wir erstlich durch ein richtiges Urtheil die Ursache unsers Uebels bestimmen. Zweitens muß diese Ursache, wenn wir an ihr Rache ausüben wollen, eine moralische, d. h. nach Vorstellungen des Guten und Bösen handelnde

Person seyn. Drittens darf die Rache sich nicht weiter erstrecken, als zu Verhütung dieses Uebels in der Zukunft, nöthig ist, sonst ist die Rache ungegründet, und Würkung einer transcendenten Einbildungskraft.

Eine gesetzmäßige Rache heißt Strafe. Gleiches mit Gleichem vergelten, ist zwar an sich nicht nothwendig, indem jedes Uebel, das als Folge einer Handlung gedacht wird, wenn es nur dem Guten, das gleichfalls als Folge dieser Handlung gedacht wird, das Gleichgewicht hält, von der Handlung abzuhalten hinreichend ist. Es dient blos zur Erkenntniß des Uebels als Folge der Handlung, und ist daher, wenn diese Erkenntniß auf keine andere Art hervorgebracht werden kann, nothwendig. Ferner ist dieses auch, zwar nicht der ganz richtige, aber doch in Ansehung unserer der einzige Maßstab, die Strafe zweckmäßig zu bestimmen.

R e c h t ist dasjenige, was in Ansehung seiner zufälligen Beschaffenheit durch eine Regel bestimmt wird.

Eine rechte (gerade) Linie ist diejenige, die in Ansehung der Richtung ihrer Theile durch eine Regel (deren Schema das Linial ist) bestimmt wird. Ein rechter Winkel ist derjenige, der durch eine Regel (daß die Linien, die ihn einschließen, auf einander perpendikular sind) bestimmt wird, u. dgl.

Im engsten Verstande bedeutet Recht das Zufällige in den Handlungen des freien Willens, das durch irgend eine Regel bestimmt wird. Diese Regel selbst aber ist entweder ganz willkürlich, d. h. sowohl ohne Absicht auf Hervorbringung eines bestimmten Objekts, als Zweck;

als auch ohne Rücksicht auf die Form der Vernunft selbst. Oder sie ist zwar willkürlich im erstern, nicht aber im letztern Betracht. Im letztern Falle heißt das dadurch bestimmte Recht das moralische und ist kategorisch.

Oder die Regel wird auch in Absicht auf einen bestimmten Zweck, durch das Verhältniß der Mittel zu demselben bestimmt. Das dadurch gegründete Recht ist also blos hypothetisch. Es ist daher zwar nicht a priori allgemein, kann aber dennoch a posteriori allgemein seyn; wenn man nehmlich durch Induktion beweisen kann, daß dieser Zweck den Menschen allgemein ist, und heißt alsdann das Naturrecht.

Es giebt aber noch eine Art Recht, das zwar durch einen Zweck bestimmt wird, der aber nicht der Zweck des Menschen (Glückseeligkeit), sondern Zweck der Natur (Vollkommenheit) ist. Dieses Recht hat nur dadurch einen Gebrauch, weil man aus der Erfahrung zeigen kann, daß der Zweck des Menschen nothwendig vom Zwecke der Natur abhängt.

Das willkürliche Recht hat einen moralischrn negativen Gebrauch, nehmlich in sofern es den Neigungen zuwider ist. Das formale Recht hat außer diesem noch einen positiven Gebrauch, in sofern es nicht nur den Neigungen zuwider ist, sondern auch einen positiven Grund in der Vernunft selbst hat. Es ist nur die Frage, ob die Vernunft als ein bloßes Erkenntnißvermögen, ein Motiv zu Handlungen abgeben könne?

Das Recht in Beziehung auf Erlangung eines Zwecks giebt Regeln der Klugheit. Das positive Recht

hält das Mittel zwischen dem blos willkürlichen und dem Naturrechte, indem es zwar von diesem abgeleitet wird, aber je weiter man in dieser Ableitung kommt, desto mehr Willkürliches sich darin einschleichen muß. Das jetzige positive Recht kann so wie die jetzigen Sprachen so wenig willkürliches als Naturrecht genannt werden.

Reitz ist Schönheit in Bewegung. Schönheit ist eine klarwahrgenommene Regel im Objekte. Reitz ist die beständige Veränderung dieser Regel, oder der unmerkliche Uebergang von einer Regel zur andern, oder die beständige Veränderung der Hogartischen Schönheitslinie, ohne daß sie je aufhört Schönheitslinie zu seyn, wie etwa die Wellen des Meeres, u. dgl.

Ein schönes Frauenzimmer, deren Wangen und Kinn in einer steten Wellenbewegung sind, erreget Reitz, u. dgl. Die Ursache des Reitzes ist ein Streben, die Schönheit zu fixiren, und eine angenehme Täuschung, die durch ihre stete Veränderung verursacht wird.

Religion ist die Idee von etwas (in Ansehung unserer Unbestimmten) außer der Natur, das auf die Natur Einfluß hat, und daher Motiv zu freiwilligen Handlungen wird.

Nothwendige und allgemeingültige Religion ist subjektiv positiv, objektiv aber blos negativ. Sie beruhet auf der Natur der Vernunft selbst, welche das Vermögen ist, in den Objekten dasjenige vorauszusetzen, was zwar in der Darstellung nie angetroffen werden, wozu sie sich aber ihrer Natur nach bis ins Unendliche immer nähern kann.

Wir haben eine Menge Beispiele dieser Art in der Mathematik. Das Methodum indivisibilium setzt voraus, daß eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, und ein Körper aus Flächen bestehe, obgleich in der That die stetigen Größen bis ins Unendliche theilbar sind. Aber da sie aus eben dem Grunde sich diesen Grenzen bis ins Unendliche immer nähern, so setzt die Vernunft mit Recht voraus, daß sie schon diese Grenzen völlig erreicht haben; wodurch, obgleich nicht ihre Würkung (opus), dennoch ihr Würken (operatio) unbegrenzt bleibt.

So bestimmt auch die Exhautionsmethode, die Eigenschaften eines Zirkels z. B. durch ein um denselben und ein in demselben beschriebenes, reguläres Polygon, die sich einander immer nähern, ohne sich doch vereinigen zu können, unter Voraussetzung dieser Vereinigung. Und so ist es auch mit der Rechnung des Unendlichen beschaffen. Wir finden auch dergleichen Ideen in andern Wissenschaften. Von dieser Art ist die Idee der höchsten Glückseeligkeit; der vollkommensten Staatsverfassung; des allgemeinen Friedens, u. dgl.

Nun aber wissen wir aus einer unveränderlichen Wahrnehmung, daß gewisse Erscheinungen auf gewisse andere beständig folgen. Wir bekommen dadurch nicht nur besondere Regeln, die sich auf besondere Objekte beziehen, sondern auch eine allgemeine Regel, die sich auf die Folge der Objekte auseinander überhaupt beziehet; daß nehmlich jedes bestimmte Objekt einem andern gleichfalls bestimmten Objekte vorhergehen, und wiederum auf ein anderes bestimmtes Objekt folgen muß.

Dieses zwinget uns, kein Objekt als gegeben ohne ein anderes ihm vorhergehendes gleichfalls als schon gegeben zu denken. Wir können also in der Natur, d. h. in der Reihe der nach dieser Regel aufeinanderfolgenden Objekte, die erste Ursache, d. h. ein Objekt, das auf kein anderes folgt, worauf aber ein Objekt der Natur, auf dieses ein anderes, u. s. w. nothwendig folgt, nirgends antreffen, weil dieses wider die angenommene Regel ist. Wir sind daher vermöge der Natur unserer Vernunft gezwungen, diese Reihe nie als vollendet zu denken, d. h. diese erste Ursache zu suchen. Dasjenige was also gesucht wird, ist zwar kein bestimmtes Objekt (indem ein Objekt blos in der Natur durch diese Regel bestimmt gedacht werden kann), sondern eine nothwendige Idee, ohne welche die Natur selbst nicht statt finden könnte.

Die darauf gegründete Religion ist also subjektiv, d. h. in Rücksicht auf die Natur unserer Vernunft und ihres Gebrauchs, positiv; objektiv aber, d. h. als ein durch innere Merkmaale bestimmtes Objekt betrachtet, blos negativ, d. h. die Vernunft fordert, daß wir kein bestimmtes Objekt unter dieser Idee denken sollen.

Diese Religion ist also für jedes vernünftige Wesen nothwendig und allgemeingültig. Sie hat für dasselbe ein doppeltes Interesse: 1) in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Erkenntniß; a) in Ansehung des Verstandgebrauchs, welcher darin bestehet, die Dinge die einem Verhältnißbegriffe subsumirt werden sollen zu bestimmen. Diese Religion, vermöge der ihr zum Grunde liegenden Idee aber, befiehlt die Erweiterung dieses

Verstandgebrauchs bis ins Unendliche, so daß man zu jedem Dinge seine Ursache, zu dieser wiederum die ihrige, u. s. w. bis ins Unendliche suchen, und also seine Erkenntniß der Dinge ohne alle Einschränkung erweitern soll. b) In Ansehung des Vernunftgebrauchs, welches in der That nichts anders, als die Erweiterung des Verstandgebrauches ist. 2) In Ansehung des praktischen Gebrauches, welcher auf dem Vorhergehenden beruhet. Dieser bestehet darin, zu jedem hypothetisch angenommenen Zweck des freien Willens die Mittel zu bestimmen. Diese Religion aber, vermöge der ihr zum Grunde liegenden Idee (einer höchsten Ursache, die nicht anders als durch den höchsten Zweck in ihrer Würkung bestimmt wird), befiehlt uns, nicht nur die Mittel zu irgend einem hypothetisch angenommenen Zweck überhaupt, sondern auch zu dem höchsten Zweck, der durch die höchste Erkenntniß der Dinge und ihrer Verhältnisse zu einander bestimmt wird, zu suchen; und ob wir gleich diesen nie völlig erreichen können, so können wir uns ihm doch bis ins Unendliche nähern. Es ist aber der höchste Zweck für den Menschen seine höchste Glückseeligkeit; diese aber erkennt die Vernunft als mit seiner höchsten Vollkommenheit nothwendig verknüpft, folglich befiehlt uns diese Religion, das Streben nach der höchsten Vollkommenheit.

Aus dem allen läßt sich nun das, was ich anfangs gesagt habe, daß diese Religion subjektiv positiv, und objektiv negativ ist, erklären. Denn diese Idee ist in der Natur unserer Vernunft gegründet. Sie ist daher subjektiv positiv, d. h. etwas Reelles, welches in Ansehung unserer reelle Folgen hat. Sie ist aber als bloße Idee, der in der Erfahrung kein Objekt gegeben werden kann, objektiv negativ, d. h. sie befiehlt uns, kein Objekt als dadurch bestimmt zu denken, indem dieses ihrer Natur als Idee widerspricht.

Eine jede besondere Religion legt nicht blos die Idee des allervollkommensten Wesens, sondern auch ein Objekt, dem dieselbe zukömmt, zum Grunde. Nun ist aber die Vernunft nicht nur nicht berechtigt, ihre Idee einem Objekte außer derselben beizulegen, sondern sie geräth auch dadurch in einen Widerspruch. Denn wenn sie diese Idee einem Objekte beilegen soll, so muß es ein Objekt der Erfahrung seyn (weil es kein anderes für uns giebt); kein Objekt der Erfahrung aber kann dieser Idee völlig gemäß seyn. Es entspringt also nothwendig daraus ein sich selbst widersprechender Antropomorphismus. Aber dennoch kann jede besondere Religion für diejenigen, die sich zu ihr bekennen, einen besondern subjektiven Gebrauch haben. Sie muß aber in Ansehung des Grades ihrer Vollkommenheit, durch den Grad ihrer Annäherung zu der nothwendigen und allgemeingültigen Religion, bestimmt werden.

Reue ist ein Wunsch (Streben des Willens), daß eine von uns freiwillig ausgeübte Handlung nicht ausgeübt seyn möchte, indem wir sie uns als den Grund eines (in Beziehung auf uns) gegenwärtigen Uebels vorstellen.

In diesem Affekte gerathen wir mit uns selbst in Widerspruch, indem wir wollen, daß das Geschehene ungeschehen sey, welches unmöglich ist.

Die Reue ist mit einer unangenehmen Empfindung, die von der unangenehmen Empfindung des gegenwärtigen Uebels verschieden ist, verknüpft; nehmlich mit einer Empfindung, die aus der Vorstellung der Unmöglichkeit der Befriedigung unsers Wunsches entspringt.

Ferner zeigt die Reue, daß unser freier Wille durch Motiven, d. h. durch Vorstellungen des Guten und Bösen bestimmt wird, indem wir uns das gegenwärtige Uebel als einen der Handlung entgegengesetzten Grund vorstellen, der in Vergleichung mit dem ihm entgegengesetzten, die Handlung würklich bestimmenden Grunde das Uebergewicht erhalten hätte.

Dieses kann freilich in Ansehung der Begriffe seine völlige Richtigkeit haben, keinesweges aber in Ansehung des darunter subsumirten Objekts selbst, weil diese beiden sich einander entgegengesetzten Motiven (den Gesetzen der Natur nach) auf dasselbe nicht zugleich haben würken können; woraus folgt, daß eine vernünftige Reue blos in der Vorstellung des gegenwärtigen Uebels als eine Folge unserer Handlung, und dessen Verhütung in der Zukunft, keinesweges aber in irgend einer unangenehmen Empfindung bestehen könne.

S.

Schamhaftigkeit ist eine Furcht vor Verachtung, und die Folge der Ehrbegierde; und so wie diese ein Trieb ist, bei andern gegen sich das Gefühl der Achtung zu erregen, so ist jene ein Trieb, bei andern das Gefühl der Verachtung gegen sich, zu vermeiden.

Die Achtung wird durch freiwillige Handlungen, die wider die Neigung sind, die Verachtung aber durch gezwungene Handlungen, die in sofern wider die Neigungen sind, hervorgebracht. Die Neigungen selbst sind in der Mitte zwischen beiden, und erregen Achtung oder Verachtung nach dem Grade ihrer Näherung zu der einen oder der andern dieser Extremitäten.

So wie die freiwilligen Handlungen bei andern Achtung für die handelnde Person, bei dieser wiederum Achtung für sich selbst (edeln Stolz) erregen, so erregen die gezwungenen Handlungen bei andern Verachtung gegen die handelnde Person (Schande) bei dieser aber Schamhaftigkeit.

Man schämt sich gemeiniglich solcher Handlungen, die die Mediziner die Unfreiwilligen nennen, wie z. B. der Ausleerungen und der dazu gehörigen Organe, u. d. g. Die feine Welt sucht daher, um das Gene bei dergleichen nothwendigen Handlungen zu vermeiden, darin so viel Freiwilliges hineinzubringen, als sich nur thun läßt. Dadurch verwandeln sie den Trieb nach Nahrungsmittel in gesellschaftliche Unterhaltung, und den Geschlechtstrieb in Galanterie, u. d. g.

Schönheit ist die angenehme Empfindung einer (ohne Beziehung auf irgend einen Zweck) klar wahrgenommenen Regel, die als Einheit im Mannigfaltigen anzutreffen ist.

Je mehrere Einheiten oder Regeln zugleich wahrgenommen werden, desto größer ist der Grad der Schönheit. Je größer aber das Mannigfaltige ist, desto länger dauert das Vergnügen der Schönheit, und desto

größer ist es folglich im letzten Momente; indem der Eindruck der Schönheit in jedem Momente erneuert wird, und sich zu dem Vorhergehenden (dessen Würkung ohne eine Gegenwürkung immer fortdauert) gesellt, wodurch eine immer vermehrte Würkung entspringt.

Dieser Erklärung zufolge, die mit der Baumgartenschen: pulchritudo est perfectio phaenomen sowohl, als mit der Kantischen: Schönheit ist Zweckmäßigkeit ohne Zweck, übereinstimmt, muß alles, was durch Nachahmung gefällt, vom eigentlichen Schönen ausgeschlossen werden. Dieses gehört freilich mit zu den Vergnügungen der Einbildungskraft, nicht aber zum Schönen in der genauen Bedeutung dieses Wortes.

So gehört auch nicht zum eigentlichen Schönen alles dasjenige, was eine bestimmte Würkung zum Zweck hat (Erregung einer Empfindung, Leidenschaft, u. d. g.). Der Begriff der Haltung z. B. in der Mahlerei und andern schönen Künsten, gehört nicht zur eigentlichen Schönheit, indem die Haltung nichts anders ist, als eine der Natur des nachgeahmten Objektes (wenn es ein Werk der Nachahmung ist) oder der dadurch abgezweckten Würkung angemessene Ordnung der Theile eines Ganzen in Beziehung auf den Beobachter.

Wo diese Haltung also fehlt, muß freilich auch das Werk (das nach seinem Zwecke beurtheilt wird) nothwendig mißfallen. An einem festen nervichten Körper, der mit angestrengten Muskeln unter der Last der Erdkugel seinen Rücken beugt, findet die Seele unter der Gestalt des Atlas nichts Anstößiges; die Vorstellung derselben

Figur in derselben Stellung, die statt jenes Balls eine gläserne Laterne trägt, beleidigt uns. Warum? weil die Vorstellung als Nachahmung der Natur falsch ist, indem wir in der Natur keinen starken Kerl sich unter der geringen Last einer gläsernen Laterne beugen sehen. Ist aber die Absicht dabei, Ehrfurcht und Bewunderung für diese mächtige Gottheit einzuflößen, so wird der Zweck dadurch verfehlt, indem diese Vorstellung statt Ehrfurcht und Bewunderung, Lachen erregen muß. Eine runde Säule auf einem kubischen Fußgestelle erreget Gefallen wegen der Angemessenheit der Stütze zur Last; ein viereckigter Obelisque, der auf einer Kugel steht, erregt bei aller sichtlichen Vollkommenheit, die er sonst haben mag, eine unangenehme Empfindung. Warum? Weil es dem Zwecke unangemessen ist. Und so ist es in allen dergleichen Fällen beschaffen.

Der Mangel des eigentlichen Schönen, oder der Einheit im Mannigfaltigen ist gar kein Gegenstand der Aesthetik; er erreget also keinen Mißfallen, sondern ist blos gleichgültig. Der Mangel an Haltung hingegen erreget einen positiven Widerwillen. Man muß daher diese beiden genau voneinander unterscheiden. *)

---

*) Ich kann mich daher nicht genug über meinen scharfsinnigen Freund H. Prof. M. Herz verwundern, der in seinem Versuche über den Geschmack die Haltung zum Hauptmoment der Schönheit macht, da er doch selbst anfangs die Schönheit durch etwas, das an sich ohne Beziehung auf irgend einen Zweck Gefallen erregt, bestimmt; der Begriff von Haltung hingegen nie ohne einen Zweck (Nachahmung der Natur, oder Erregung einer Empfindung) gedacht werden kann.

Schwärmerei ist ein Streben, einem Gemüthszustande gemäß, ein Objekt hervorzubringen, und dennoch zu glauben, daß dieser Gemüthszustand durch die Natur des Objekts an sich hervorgebracht worden sey.

Die Schwärmerei ist also von einer bloßen Ausschweifung der Einbildungskraft unterschieden, indem diese einen unbestimmten Zweck, nehmlich Beschäftigung des Geistes überhaupt, jene hingegen einen bestimmten Zweck hat, nicht zwar die Hervorbringung eines Objekts, sondern Unterhaltung dieses Gemüthszustandes selbst. Schwärmen wird von den Bienen gebraucht, die in einem bestimmten Raume, wo sie ihre Nahrung finden, in steter Bewegung sind. Der Schwärmer hat auch einen Gegenstand, bei dessen Beschauung er aber (indem dieser Gegenstand objektiv nicht völlig bestimmt ist) nicht ruhig bleiben kann, sondern in stetem Bestreben ist, denselben auf allerhand Art und Weise seinem Gemüthszustande gemäß zu bestimmen.

Seele ist ein Vermögen sich seiner selbst und anderer Dinge außer sich bewußt zu seyn.

Der Unterschied zwischen den Idealisten, Dualisten, und Materialisten betrifft, wie ich dafür halte, blos den Sprachgebrauch, nicht aber die Sache an sich.

Nach dem Systeme der Idealisten existirt blos die Seele. Denn das Kriterium der Existenz (Würklichkeit) ist die Determinatio omni modo. Die Materie außer dem Vorstellungsvermögen, die dem ihm gegebenen Stoffe zum Grunde liegt, aber ist an sich durch nichts bestimmt. Sie ist ein transcendentales Etwas, das

als Bedingung aller Vorstellungen überhaupt gedacht werden muß. Also nur die besondere Modifikation des Bewußtseyns macht das Gegebene in der Empfindung zu einem besondern Stoff; so wie auch die Verknüpfung des Mannigfaltigen dieses Stoffs ihm die besondere Form giebt. Also blos als Modifikation der Seele hat sowohl der Stoff an sich, als in Verknüpfung mit seiner Form zu einer besondern Anschauung, sein Daseyn. Folglich hat sowohl der Stoff, als der daraus entspringende Körper kein würkliches Daseyn außer der Seele. Das Daseyn der Seele an sich aber muß dem Daseyn des Stoffs, als Modifikation in derselben vorausgesetzt werden; folglich existirt blos die Seele.

Nach dem Systeme der Materialisten kann die Seele an sich als ein allgemeines Vermögen, das sich auf alle Objekte überhaupt bezieht, und nur durch, auf eine besondere Art gegebene Objekte bestimmt wird, nicht existiren. Hingegen muß die Materie als ein besonderes Objekt auch an sich, d. h. ehe sie auf die Seele als Modifikation bezogen wird, bestimmt gedacht werden, weil durch die Operation der Seele blos in ihr selbst, nicht aber in der Materie eine Modifikation hervorgebracht wird. Folglich kann nur die Materie existiren.

Nach dem Systeme der Dualisten kann sowohl der Seele, als der Materie, an sich eine (ob zwar nicht unabhängige) Existenz beigelegt werden, weil die Seele in der Operation selbst, sowohl durch eine besondere Materie als Form bestimmt wird. So wird auch der Körper, sowohl in Ansehung seiner Materie, als Form bestimmt. Folglich kommt beiden Existenz zu.

Alle diese Sektirer aber dürfen sich nicht einfallen lassen, wenn sie sich selbst nur verstehn wollen, von einer unabhängigen Existenz zu sprechen; weil sowohl die Seele ohne den Körper, als der Körper ohne die Seele ein transcendentales Objekt ist, das durch nichts bestimmt wird. Das Materielle in der Empfindung (das Rothe z. B.) kann nur in der Empfindung bestimmt erkannt werden; so wie auch diese Modification nur als den Stoff bestimmend bestimmt gedacht werden kann.

Hieraus erhellet, daß die ganze Streitigkeit nicht die Sache selbst, sondern ihre Benennung betrifft. Die Idealisten verstehen unter Materie, das dem Gegebenen in der Empfindung außer der Seele zum Grunde liegende Etwas. Sie leugnen daher mit Recht, daß die Materie, in diesem Sinne genommen, existiren könne, welches auch ihre Gegner zugeben müssen. Sie nennen aber Seele nicht ein unbestimmtes, sich auf alle Objekte beziehendes Bewußtseyn überhaupt, sondern ein bestimmtes Bewußtseyn; folglich kommt der Seele in diesem Sinne genommen, allerdings Existenz zu, welches abermals von niemanden bestritten wird.

Die Materialisten hingegen verstehen unter Materie nicht das dem Gegebenen in der Empfindung zum Grunde liegende Etwas, sondern dieses Gegebene selbst; sie behaupten daher mit Recht, daß die Materie in diesem Sinne genommen, als ein bestimmtes Ding existire. Sie verstehen auch unter Seele das Bewußtseyn überhaupt, das sich auf alle Objekte bezieht. Sie behaupten daher mit Recht, daß die Seele, in diesem Sinne

genommen, nicht existiren könne; welches ihnen wiederum von niemanden streitig gemacht wird.

Die Dualisten verstehen sowohl unter Seele als unter Materie keine Dinge an sich außer der Vorstellung, sondern ihre Erscheinungen in derselben. Sie behaupten daher mit Recht, daß beiden auf gleiche Art Existenz zukommen muß, welches ihnen gleichfalls auch von den beiden vorhergehenden Sekten zugegeben wird.

Was aber sowohl Seele als Materie an sich betrachtet anbetrifft, so kann man in der That so wenig behaupten, daß sie existiren, als daß sie nicht existiren, weil das Ding an sich nicht nur ein transcendentaler, sondern gar kein Gegenstand unserer Erkenntniß ist.

Sollen und müssen sind beide Modalität desjenigen, was ein Gegenstand des Willens ist, aber mit diesem Unterschiede, daß müssen einen hypothetischen, und sollen einen kategorischen Imperativ ausdrückt.

Dieses bezieht sich auf den unmittelbaren Gegenstand des Willens, und ist in Ansehung seiner gleichsam ein Axiome, wovon sich weiter kein Grund angeben läßt. Jenes hingegen bezieht sich auf den mittelbaren Gegenstand des Willens, der nicht an sich, sondern blos unter Voraussetzung des Unmittelbaren, zu dem er im Verhältnisse der Mittel zum Zwecke stehet, nothwendig wird.

Wenn man befiehlt, so sagt man, du sollst, wenn man aber räth, so sagt man, du mußt (um deinen Zweck zu erreichen) dieses oder jenes thun. Hieraus läßt sich eine Stelle in Lessings Nathan der Weise erklä-

ren, wo Nathan zum Derwisch sagt: kein Mensch muß müssen, und ein Derwisch muß? Nehmlich der Derwisch sagte, er hätte sein Amt vom Sultan annehmen müssen (um einen gewissen Zweck dadurch zu erreichen); worauf ihm Nathan antwortete: kein Mensch muß müssen, d. h. man ist nicht zu dem Mittel an sich gezwungen, sondern blos unter Voraussetzung des Zwecks; du mußt also erst zeigen, daß dieser Zweck an sich eine moralische Nothwendigkeit hat, und nur alsdann kannst du dich in Ansehung der Mittel rechtfertigen.

Spiel ist dem Geschäfte entgegengesetzt, in sofern in diesem die Erhaltung eines äußern Objekts Zweck, und die Operation des Subjekts Mittel dazu ist. In jenem hingegen ist es umgekehrt; die Operation des Subjekts ist Zweck, und das als Zweck gedachte Objekt blos Mittel dazu.

Es mengen sich aber zuweilen im Spiele auch äußere Zwecke (Geldgewinn u. dgl.) mit unter; alsdann ist es aus Ernst und Spiel zusammengesetzt.

Das Befriedigen der Bedürfnisse ist eine Mittelart zwischen Geschäft und Spiel, indem die Operation des Subjekts zwar Mittel zur Erlangung eines Zwecks, dieser Zweck aber nicht ein äußeres Objekt, sondern ein Zustand des Subjekts ist. Die in diesem Zustande angenommene ernsthafte Mine hat etwas Komisches an sich (besonders in solchen Fällen, worin die Menschen selten beobachtet werden), weil man gemeiniglich mit einer ernsthaften Mine einen zu erlangenden äußern Zweck zu verknüpfen pflegt.

Sprache in der allgemeinsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch Zeichen überhaupt. Sprache in der engsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch artikulirte Töne.

Die Zeichen sind entweder natürlich oder willkürlich. Jene sind Bestandtheile der Synthesis, oder wesentliche Stücke des dadurch bezeichneten Objekts selbst; sie sind zum Theil Darstellungen, zum Theil aber blos Vorstellungen des Objekts, wie z. B. ein Gemählde. An sich betrachtet sind sie Darstellungen; durch ihre Beziehung auf die übrigen Bestandtheile der Synthesis, nach dem Gesetze der Association sind sie Vorstellungen der ganzen Synthesis. Diese sind keine Bestandtheile der Synthesis, sondern ganz verschiedne Objekte, die blos willkürlich mit den dadurch bezeichneten Objekten in eine Association gebracht worden sind.

Es kann aber auch eine Art Zeichen geben, die zum Theil natürlich, zum Theil aber willkürlich sind; nehmlich die Zeichen können in Ansehung der Objekte an sich willkürliche, in Ansehung ihrer Verbindung untereinander aber, natürliche Zeichen seyn, oder auch umgekehrt.

Die barbarischen Sprachen sind in Ansehung der Objekte selbst natürliche Zeichen, indem sie mahlerisch sind. In Ansehung der Verbindung der Objekte aber sind sie willkürliche Zeichen, indem sie keine Ableitungen und Zusammensetzungen haben, d. h. die Ausdrücke haben untereinander nicht eben dieselbe Verbindung, die die Objekte der Natur selbst haben. Lord Monboddo zeigt, dieses durch das Beispiel der Huronischen

Sprache.*) Ich will hier seine eigenen Worte anführen.

„Zuerst, sagt er, giebt es in dieser Sprache nichts von Ableitung oder Zusammensetzung; so daß, was auch immer für Analogie zwischen Worten in ihrer Bedeutung seyn mag, sie gar keine in ihrem Schalle haben. Die Huronen haben demnach nicht die Kunst erlangt, wodurch eine Sprache miteinander verbunden, und die Zahl verschiedener Töne sehr abgekürzt wird. Die Folge davon ist, daß, wenn ihre Sphäre des Lebens nicht sehr enge wäre, es eine solche Menge von Worten, die gänzlich voneinander verschieden sind, geben würde, daß das Gedächtniß überladen, und die Sprache zu schwer und lästig zum Gebrauch werden würde."

„Zweitens, Substanzen werden gemeiniglich nicht allein ausgedrückt, sondern in Gesellschaft mit ihren Eigenschaften, und oft mit Handlungen, die sie betreffen, wie hernach wird bemerkt werden. Selbst die gemeinen Verhältnisse von Vater, Mutter, Oheim, Tante, werden nicht schlechtweg für sich, sondern mit den Zusätzen, mein, dein, sein, und durch Worte, die ganz voneinander verschieden sind, angezeigt."

„Drittens ist in der Sprache keine Eigenschaft ohne die besondere Substanz, an der sie sich befindet, ausgedrückt. Denn es ist in der ganzen Sprache kein Adjektiv, d. h. ein Wort, welches eine an einem unbestimmten

*) Monboddo, von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache, 2tes Buch, 8tes Kap. S. 339. u. s. w.

Subjekte befindliche Eigenschaft andeutet; weit weniger haben sie abstrakte Nennwörter, die von Adjektiven herstammen, als, Güte, Bosheit, und dergleichen. Sie haben also kein Wort, welches gut oder böse ausdrückt; sondern Worte, welche: ihr seyd gut, oder: ihr seyd böse, bedeuten."

„Viertens, in Handlungen machen sie gemeiniglich nicht den obenerwähnten Unterschied zwischen der Handlung, dem Handelnden, dem Objekte der Handlung, und der Art und Weise derselben; sondern drücken sehr oft alles zusammen durch eben dasselbe Wort aus. Daher kömmt es, wie unser Autor in seiner Vorrede bemerkt, daß sie eine Menge Worte haben, die eben so viele Sätze sind. So drücken sie mit einem Worte aus: Es ist Wasser in dem Eimer; durch ein anderes ganz verschiedenes Wort: Es ist viel Wasser da; durch ein drittes, von beiden verschiedenes: Ihr habt das Wasser ins Feuer umgeworfen. Aber durch ein und eben dasselbe Wort drücken sie aus: Du wirst sehr erfreuet darüber seyn, und: Du bist sehr erfreuet darüber. Ihre Zeitwörter drücken gemeiniglich die Handlung mit dem Objekte der Handlung aus, und nur sehr wenige deuten die Handlung schlechtweg an sich selbst an. So giebt es kein Wort, welches schlechtweg, schneiden, bedeutet; aber viele, welche Fisch schneiden, Holz schneiden, Kleider schneiden, den Kopf, den Arm abschneiden, u. s. f. anzeigen. Eben so haben sie kein Wort, das die einfache Idee: geben, andeutet; aber es sind zwei bis drei Seiten in unsers Autors Wörterbuche mit Wörtern angefüllt,

welche bedeuten: verschiedene Dinge geben. Dieß vervielfältigt wieder ihre Worte so sehr, daß ohne den obengemeldeten Grund, ihre Sprache nicht zu den gewöhnlichen Absichten des Lebens dienen könnte."

„Fünftens, was Zeiten, Zahlen und Personen anlangt, so sagt unser Autor in seiner Vorrede, daß sie sie gemeiniglich nicht anders, als durch den Accent oder Ton unterscheiden; und auf eben die Weise unterscheiden sie, ob das Zeitwort bejaht oder frägt? Die verschiedenen Zeiten, Zahlen, und Personen also werden gemeiniglich durch eben dasselbe Wort ausgedrückt; oder haben sie verschiedne, so sind es ganz verschiedne, miteinander unverbundene Worte. So wird, Ich habe gesagt, Du hast gesagt, Er hat gesagt, durch ganz verschiedene Worte ausgedrückt; — Ich habe es gesagt, durch ein viertes Wort, das keinem von den andern dreien gleicht; und ich habe ihm gesagt, durch ein fünftes, ebenfalls ganz verschiedenes Wort."

„Sechstens, giebt es weder in der Huronischen Sprache, noch in einer von den beiden andern (in der Galibischen und Caraibischen), so viel ich entdecken kann, ein Wort, welches ein höheres Genus, als Thier oder Pflanze, und weit weniger, Materie, Raum, Wesen, oder dergleichen metaphysische Entitäten anzeigte. Dieß bemerkt la Condamim von der Sprache der Wilden, die er an den Ufern des Amazonenflusses sah, welche Worte von einer so ungeheuren Länge haben; und es ist von allen barbarischen Sprachen ohne Ausnahme wahr. In dem, was ich oben gesagt, hoffe ich den Grund dieser

so allgemeinen Eigenheit jener Sprachen hinlänglich erklärt zu haben."

„Zuletzt, was Syntax betrifft, so scheinen sie gar keine zu haben; denn sie haben weder Präpositionen, noch Conjunktionen. Sie haben keine Geschlechter, Zahlen, oder Fälle für ihre Stammwörter, noch Modos für ihre Zeitwörter. Kurz sie haben, so viel ich entdecken kann, kein Mittel, die Worte ihrer Rede miteinander zu verbinden. Es ist dies auch keine Eigenheit ihrer Sprache allein; in der Galibischen und Caraibischen Sprache ist es eben so, wie uns die Schriftsteller berichten, die eine Nachricht von diesen Sprachen gegeben haben, obgleich keine von beiden so roh und unvollkommen als die Huronische ist. Jene Wilden also, ob sie gleich Worte erfunden haben, gebrauchen sie wie unsere Kinder, wenn sie zu reden anfangen, ohne sie miteinander zu verbinden; woraus wir schließen können, das Syntax, welche das Werk der Sprache vollendet, in der Ordnung der Erfindung zuletzt kommt, und vielleicht der schwerste Theil der Sprache ist. etc. etc."

Die ausgebildeten Sprachen aber sind umgekehrt willkürliche Zeichen in Ansehung der Objekte selbst, in Ansehung ihrer Verbindung untereinander aber, sind sie natürliche Zeichen.

Das Ideal einer ausgebildeten Sprache ist eine solche, worin alle Beziehungen und Verhältnisse der Objekte aufs genaueste ausgedrückt werden. Denn da die Sprache zur allgemeinen Konversation bestimmt ist, die unmittelbaren Eindrücke der Objekte (Empfindungen)

aber in verschiedenen Subjekten verschieden seyn können (was in dem einen die Empfindung des Rothen hervorbringt, in einem andern die Empfindung des Grünen hervorbringen kann), so kann die Sprache nicht dazu gebraucht werden, die unmittelbaren Warnehmungen der Objekte selbst zu bezeichnen, sondern blos ihre Beziehungen und Verhältnisse untereinander, in sofern diese nicht Bestimmungen der Objekte selbst, sondern transcendentale Formen, oder allgemeine Arten die Objekte in unserm Subjekte aufeinander zu beziehen sind. Je genauer also eine Sprache diese bezeichnet, desto vollkommener ist sie. Eine solche Sprache bestehet also aus lauter analogischen Zeichen.

Wie weit unsere ausgebildeten Sprachen noch von diesem Ideal entfernt sind, habe ich schon anderswo*) gezeigt. Dieses Ideal ist die noch zu erfindende sogenannte allgemeine oder philosophische Sprache.

Daß eine Sprache nicht blos aus artikulirten Tönen, sondern auch aus Geberden, u. dgl. bestehen kann, ist offenbar. Eine Gesellschaft von Taubstummen könnte unter sich eine so vollkommene Sprache als nur eine zu finden ist, einführen. Man weiß wie weit es die Römer in Augustus Zeiten hierin gebracht haben. Die Pantomime war zu dieser Zeit so vollkommen, daß ein Künstler dieser Art nicht nur jede Empfindung und Leidenschaft der menschlichen Seele, sondern auch jede Vorstellung überhaupt mit so großer Genauigkeit und Ver-

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie, über symbolische Erkenntniß und philosophische Sprache.

schiedenheit ausdrücken konnte, als irgend ein Redner durch Worte. Und es ist eine bekannte Geschichte von Roscius dem Schauspieler in Rom, daß er mit Cicero zu streiten pflegte, wer von ihnen einerlei Sache, er durch Blicke und Geberden, oder Cicero durch Worte, mit der größten Mannigfaltigkeit und Reichthum ausdrücken könnte.

Die Sprache aber, worin die in unsere Gesellschaft vermischten Taubstummen sich mit andern, die nicht taubstumm sind, unterhalten, ist allerdings unvollkommen. Denn entweder lernen die Andern die Sprache der Taubstummen (wie z. B. die Menschen, die mit ihnen umgehen zu thun pflegen), oder die andern dringen den Taubstummen die ihrige auf (wie es in den besondern, zum Unterricht der Taubstummen eingerichteten Instituten der Fall ist.).

Das Erstere ist zwar zum Gebrauche im gemeinen Leben hinlänglich; keinesweges aber zur Entwickelung der höhern Kräfte, und zur Erweiterung der Erkenntniß in Ansehung derjenigen Gegenstände, die nicht sinnlich sind; wenn man bemerkt, wie viel Mühe und Zeit es uns gekostet hat, bis wir nach entfernten Analogien, von den sinnlichen Gegenständen und ihren Verhältnissen zu den Uebersinnlichen geleitet worden sind, welches nur durch eine stetige Fortpflanzung und Ueberlieferung durch Sprache und Schrift hatte möglich seyn können, von den Taubstummen hingegen, die nicht nur dieser Hülfsmittel beraubt sind, sondern auch keine besondere Gesellschaft ausmachen, nicht bewerkstelliget werden kann.

Das Letztere scheint zwar diesem Mangel abzuhelfen; aber es scheint es blos (ich spreche hier nicht von der Heinikeschen Methode, wodurch die Taubstummen, so wie alle andere Menschen sprechen lernen, sondern von der Methode des Abbe l'Eppä, der den Taubstummen durch Verknüpfung der Geberden mit der Schrift eine Sprache beizubringen sich bemühet.). Die Taubstummen erwerben sich dadurch eine Fertigkeit das Geschriebene zu lesen, d. h. die den Schriftzeichen entsprechenden pantomimischen Zeichen mit allen grammatikalischen Bestimmungen zu machen; und so auch umgekehrt, die Zeichen, die ein Anderer mit allen grammatikalischen Bestimmungen macht, zu schreiben. Es gehet hier blos eine Vertauschung verschiedener Arten Zeichen untereinander vor; nicht aber der Zeichen mit den ihnen entsprechenden Begriffen (wenn diese nicht unmittelbar sinnlich dargestellt werden können.).

Nun könnte man freilich sagen, daß dieser Zweifel auch in Ansehung eines jeden, der in irgend einer Sprache spricht, gemacht werden könnte. Man bedenke aber, daß es ein großer Unterschied ist, zwischen einem, der in einer Gesellschaft mit andern Menschen lebt, die eine gemeinschaftliche Sprache haben, welche von ihrem Ursprunge an, in einer ununterbrochenen Reihe auf sie fortgepflanzt worden ist; und den in der Gesellschaft zerstreueten Taubstummen.

Jener findet schon bei seinem Eintritte in die Welt eine nach einer gewissen Methode gebildete Sprache. Die Ausdrücke der sinnlichen Gegenstände werden ihm

durch Vorzeigung der Gegenstände selbst beigebracht; die andern Ausdrücke werden von ihm durch eben dieselben Analogien als von andern Menschen dieser Gesellschaft verstanden. Dieser hingegen ist gezwungen, sich eine eigene Geberdensprache zu bilden, wovon man allerdings nicht wissen kann, ob er bei Bildung dieser Sprache eben dieselben Analogien bemerkt habe, wie die Andern aus der Gesellschaft.

Derjenige also, der auf diese Art einem Taubstummen eine Sprache beibringen wollte, müßte zu diesem Behuf erst die Sprache des Letztern lernen; sonst wird er ohngefähr demjenigen Franzosen gleichen, der nach England gieng, mit dem Vorsatze, die Engländer im Französischen zu unterrichten; aber diesen Umstand vergessen hatte, daß, um den Engländern das Französische beizubringen, er erst die englische Sprache lernen müsse.

Die sogenannten **populären Schriftsteller** gleichen hierin denjenigen, die aus dem täglichen Umgange mit den Taubstummen ihre Geberdensprache gelernet haben, und in sofern sich mit ihnen zu unterhalten im Stande sind. Sie können ihnen keine neue Vorstellungen und Begriffe beibringen, sondern blos neue Combinationen unter den ihnen schon bekannten Begriffen. So müssen auch die populären Schriftsteller, wenn sie diesen Nahmen mit Recht führen wollen, die Sprache des gemeinen Volks studieren, welches das einzige Mittel ist, wodurch sie ihm verständlich werden können.

Die Lehrer in den strengen Wissenschaften hingegen

gleichen den methodischen Lehrern der Taubstummen. Das Publikum (besonders ein gewisser Theil desselben) liest zwar ihre Schriften, ja glaubt gar sie zu verstehen. Da aber die Erstern sich um die Sprache der Letztern nicht bekümmern, indem sie bei Abfassung ihrer Schriften ganz andere Leser im Sinne haben; so ist es unmöglich, daß das Publikum sie fassen kann. Daher die seichten Köpfe, die durch Einführung der wissenschaftlichen Sprache im gemeinen Umgange über alles schwatzen, ohne das Mindeste zu verstehen.

Man kann diejenigen, denen gründliche Erkenntniß der Wahrheit am Herzen liegt, nicht genug vor dem Scheinverstehen warnen. Es gehört nicht viel dazu einzelne Wahrheiten, ja sogar ganze Systeme im Gedächtnisse zu behalten; aber zum Verstehen gehört sehr viel. Nicht das Nachsagen eines Systems ist das Kriterium davon, sondern sein richtiger Gebrauch: an seinen Früchten wird man es erkennen.

Der Grund aber, warum man etwas zu verstehen glaubt, ohne es würklich zu verstehn, liegt in der Association der Einbildungskraft; nehmlich je öfter man einen Satz wiederholt hat, desto stärker wird das Subjekt mit dem Prädikat in der Einbildung verknüpfet; man beredet sich daher, daß sie nicht blos durch Wiederholung in der Einbildung, sondern an sich im Verstande verknüpfet seyn. Eine Lüge wird so lange wiederholt, bis sie für Wahrheit gehalten wird. Dieses ist auch der Grund, warum man ganze Seiten in einem Buche weglesen kann, ohne an die darin enthaltenen Gegenstände zu

denken, und dennoch glaubt, das Gelesene verstanden zu haben, indem man dabei ganz was anders fühlet, als wenn es in einer fremden Sprache geschrieben wäre, daß man sogar einige auffallende Fehler bemerken kann; Denn obgleich (wegen der Geschwindigkeit im Lesen) die Gegenstände selbst dunkel bleiben, so kann doch ihre Verbindung untereinander klar, ja sogar lebhaft gedacht werden.

T.

Täuschung und Schein. Täuschung ist die Verwechselung der Vorstellung eines Gegenstandes mit dem Gegenstande selbst; oder die Uebertragung eines Urtheils von dem Gegenstande auf seine Vorstellung.

Schein aber ist umgekehrt die Verwechselung des Gegenstandes mit seiner Vorstellung; oder die Uebertragung eines Urtheils von der Vorstellung auf ihren Gegenstand.

„Wenn wir, sagt Sulzer, bei einem Gemählde vergessen, daß es blos die todte Vorstellung einer Scene der Natur ist, und die Sache selbst zu sehn glauben; oder, wenn wir eine Handlung auf der Schaubühne so natürlich vorstellen sehn, daß wir dabei vergessen, daß, das was wir sehn, blos Nachahmung ist, und die Schauspieler würklich für die Personen halten die sie vorstellen, so werden wir getäuscht."

Hier glauben wir, statt der Vorstellung, d. h. einiger unzureichender Merkmaale eines Gegenstandes (Figur und Farbe beim Gemälde und Aktion beim Schauspiele),

den Gegenstand selbst wahrzunehmen und übertragen das Urtheil, das wir über den Gegenstand selbst fällen müsten; auf seine Vorstellung. Wenn wir aber, wegen der Stralenbrechung, die Sonne über dem Horizonte sehen, da wir doch (aus Berechnung) wissen, daß sie zu der Zeit unter demselben seyn müsse, so übertragen wir das Urtheil von der Vorstellung der Sonne (von dem Orte ihres Bildes nach den gebrochnen Stralen) auf die Sonne selbst, indem wir glauben, daß die Sonne selbst zu der Zeit über dem Horizonte sey, u. d. gl.

So wohl Täuschung und Schein, als Erfahrungswahrheit beruhen entweder auf der Association der Einbildungskraft, die uns mit den Thieren gemein ist; oder auch auf einem falschen Urtheile. Ich werde mich hierüber umständlicher erklären.

Wenn wir verschiedne Erscheinungen beständig miteinander in Zeit und Raum verknüpft wahrgenommen haben, so entsteht bei uns der Begriff eines Objekts, das aus allen diesen Erscheinungen zusammengesetzt ist, wovon jede insbesondere ein Merkmaal oder eine Vorstellung dieses Objekts ist. Wir haben z. B. beständig wahrgenommen, daß gelbe Farbe, vorzügliche Dichtigkeit und Schwere, Auflösbarkeit in Aquaregis, Schmelzbarkeit und dergl. in Zeit und Raum verknüpft sind; so daß wo und wann die eine dieser Erscheinungen angetroffen wird, auch alle übrigen angetroffen werden. Es entstehet daher bei uns der Begriff eines besondern Objekts, nehmlich des Goldes, dem alle diese Erscheinungen als Eigenschaften zukommen. Wir erwarten also

bei der Wahrnehmung der einen dieser Erscheinungen die Wahrnehmung aller übrigen, worin wir aber zuweilen getäuscht werden; weil diese Erscheinungen keine nothwendige Verknüpfung miteinander haben, sondern diese Verknüpfung in uns nach dem bekannten Erfahrungsgesetze der Association entsprungen ist. Daher glaubt ein Kind bei Erblickung der Goldfarbe in der Feder einer Pfau das Gold selbst zu erblicken. Daher bellt ein Hund den Spiegel an, indem er seines Gleichen zu erblicken glaubt. Daher findet eine Henne keinen Anstoß, wenn man ihr aus Kreide verfertigte Eier statt der ihrigen unterlegt u. d. gl. mehr. Bei einem vernünftigen Menschen geschiehet dieses entweder auf eben dieselbe Art; oder es kömmt noch ein falsches Urtheil hinzu. Dieses nehmlich: was (in Ansehung unserer Erfahrung) beständig ist, ist auch an sich nothwendig. Welches wiederum auf einer falschen Umkehrung eines wahren Satzes: nehmlich: was an sich nothwendig ist, muß auch in Ansehung unserer Erfahrung beständig seyn, beruht.

Die Frage: Ob die Sinne uns täuschen können? hat, wenn Täuschen so viel als Betrügen heißen soll, wie ich dafür halte, gar keine Bedeutung. Denn soll es z. B. heißen: ist der Zucker, der mir süß schmeckt auch an sich (Als Substratum dieser Empfindung) außer meinem Empfindungsvermögen, süß? so enthält dieses einen Widerspruch; daß nehmlich etwas außer dem Empfindungsvermögen dennoch Empfindung sey. Ist aber die Bedeutung davon diese: ob der süße Geschmack, den ich mit der weißen Farbe u. s. w. ver-

knüpft, in dem Zucker wahrnehme, beständig damit verknüpft sey, oder nicht? so findet hier wiederum keine Täuschung statt, denn ein Gegenstand der die weiße Farbe, und die übrigen Eigenschaften des Zuckers außer dem süßen Geschmacke an sich hat, ist so wenig Zucker, als das Platina Gold ist. Es geht hier also kein Betrug vor. Die Täuschung liegt nicht in den sinnlichen Empfindungen an sich, sondern in ihrer Verknüpfung. Ist diese Verknüpfung in unserer Wahrnehmung beständig, so nennen wir sie **Wahrheit**, wo nicht so halten wir das, daß wir sie bisher für beständig gehalten haben, für eine Täuschung. Die Wahrheit beruhet also auf der zufälligen Uebereinstimmung, so wie die Täuschung auf der zufälligen **Nichtübereinstimmung** der **Wahrnehmung** dieser Verknüpfung mit dem Glauben an dieselbe. Der Glaube an sich aber hat in beiden Fällen keinen nothwendigen objektiven Grund. Aber wozu auch dieser? Der zufällige subjektive Grund ist schon hinreichend genug, sowohl zum Gebrauch im gemeinen Leben, als zur Erweiterung unserer Erkenntniß der Natur und ihrer Erscheinungen.

Man muß aber Täuschung und Schein von Sinnenbetrug unterscheiden; indem, obgleich die Sinne Veranlassung zum Betrug sind, dieser Betrug doch durch seine Entdeckung vernichtet werden kann, die Täuschung und der Schein aber auch nach dieser Entdeckung ihre völlige Würkung behalten. Ein genau getroffnes Gemälde wird, so lange man nicht weiß daß es nur ein Gemälde ist, für den Gegenstand selbst gehalten.

Man betrügt sich also hierin. Nachdem man es aber befühlt und gefunden hat, daß es kein körperlicher Gegenstand, sondern eine, die Farbe und Figur des Gegenstandes vorstellende Fläche ist, so wird der Betrug sogleich vernichtet. Die Täuschung aber bleibt noch immer eben dieselbe.

Und so ist es auch mit dem Scheine beschaffen. So lange man den wahren Ort der Sonne nicht kennt, wird man durch ihre Erscheinung über dem Horizonte, veranlaßt zu glauben, daß sie würklich über dem Horizonte sey, d. h. man betrügt sich. Nachdem man aber den wahren Ort der Sonne kennen gelernt, und aus der Optik die Regeln der Stralenbrechung eingesehen hat, verschwindet der Betrug sogleich. Der Schein aber bleibt noch immer eben derselbe.

Täuschung und Schein abstrahirt von allem Betruge, beruhen auf dem **Widerstreite der Associationsreihen**; nehmlich die Einbildungskraft ist gezwungen, den Gegenstand von der einen Seite in der als gegenwärtig wahrgenommenen, von der andern Seite aber auch in der als schon vergangen wahrgenommnen Associationsreihe sich vorzustellen. Sie wankt also von der einen Associationsreihe zu der andern. Sie ist gewohnt, diese Figur und Farbe mit dem körperlichen Gegenstande zu verknüpfen; sie reproducirt daher bei Wahrnehmung dieser Figur und Farbe zugleich die übrigen Merkmaale des Gegenstandes. Nach Befühlung des Gemäldes aber sieht sie sich gezwungen, diese Figur und Farbe nicht mit den übrigen Merkmaalen des Gegenstandes, sondern

mit der Tafel, worauf sie dargestellt werden, zu verknüpfen. Keine dieser Verknüpfungsarten kann von ihr abgewiesen werden; indem die erstere auf der Gewohnheit, die letztere aber auf der Gegenwart des Objekts selbst beruhet. Jene hat einen Vorzug in der öftern Wiederholung; diese hingegen in der Lebhaftigkeit der gegenwärtigen Verknüpfungsart. Die Einbildungskraft wird also nothwendig getäuscht, und so ist es auch mit dem Scheine beschaffen.

Täuschung und Schein lassen auch verschiedne Grade zu; nehmlich, je geringer die Anzahl der Merkmaale ist, wodurch sich die gegenwärtige Associationsreihe von der gewohnten unterscheidet, desto stärker wird die Täuschung und der Schein subjektiv und desto geringer objektiv.

Das durch einen Hohlspiegel in der Luft hervorgebrachte Bild eines Gegenstandes scheint der Gegenstand selbst zu seyn. Derjenige, der von den Eigenschaften des Hohlspiegels aus der Optik nichts weiß, wird das Bild für den Gegenstand selbst halten. Man kann ihn aber seines Irrthums überführen, wenn man ihn dasselbe befühlen läßt. Hier ist die Täuschung in Ansehung des Objekts sehr groß, weil demselben zur Wahrheit ein wichtiger Bestandtheil, nehmlich das Fühlbare mangelt. Hingegen fehlt einer auf dem Theater gut vorgestellten Handlung nichts Wesentliches zur Wahrheit. Die Täuschung ist also objektiv sehr geringe, d. h. die Vorstellung ist vom Gegenstande selbst sehr wenig verschieden, subjektiv aber, d. h. der Glaube an die Objektivi-

tät der Vorstellung, um desto grösser. Dieses erfordert eine nähere Erklärung.

Ich habe schon bemerkt, daß der Begriff eines besondern Objekts, worauf sich die Vorstellung als Merkmaal beziehet, das sich aber selbst auf nichts ausser sich beziehet, eine Würkung der Association der Einbildungskraft ist die verschiedene sinnliche Vorstellungen wegen ihrer Verknüpfung in Zeit und Raum zu einem einzigen Objekt verknüpft; woraus nothwendig folgt, daß, indem Zeit und Raum das Band oder die Einheiten dieses Mannigfaltigen sind, sie nicht zugleich als Bestandtheile des Mannigfaltigen selbst gedacht werden können, d. h. obgleich jedes würkliche Objekt nur zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Orte existiren kann, es dennoch nicht durch diese Zeit und diesen Ort ein bestimmtes Objekt wird.

Man kann sich daher eben dasselbe Ding zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Orten denken, ohne daß es deswegen aufhört dasselbe Ding zu seyn. Die Bestimmungen von Zeit und Ort können also blos als zufällige Beschaffenheiten, als Zeichen, nicht aber als wesentliche Bestandtheile oder Eigenschaften des Objekts betrachtet werden. Dieses muß noch mehr von Nahmen die blos willkürliche Zeichen sind, gelten.

Wenn also die Begebenheiten vom König Lear, Macbeth, Graf Essex u. d. gl. auf dem Theater vorgestellt werden, so benimmt es dem Wesentlichen dieser Vorstellung nichts, daß diese Begebenheit nicht jetzt, sondern vor einigen hundert Jahren, nicht in Deutschland,

sondern in England vorgefallen, und die spielende Person z. B. nicht König Lear, sondern der Schauspieler ist; indem diese zufällige Bestimmung abgerechnet, übrigens der würkliche Gegenstand nicht blos vorgestellt, sondern vollständig dargestellt wird.

Hier geht also eine völlige Täuschung vor, indem wir von der einen Seite gezwungen sind, die Vorstellung für den Gegenstand selbst zu halten, weil ihr nichts Wesentliches dazu mangelt, von der andern Seite aber anderwärts überzeugt sind, daß diese Vorstellung, unter diesen zufälligen Bestimmungen nicht würklich vorgefallen ist. Das Gemüth wankt also beständig von der einen Vorstellungsart zur andern, d. h. es wird getäuscht. *)

Die Ueberzeugung von der Nichtwürklichkeit dieser Vorstellung hebt diese Täuschung nicht, sondern ist vielmehr ein Bestandtheil derselben. Hingegen kann aus der Ueberzeugung von der Nichtwürklichkeit des Gegenstandes, dessen Bild ich in der Luft schweben sehe, keine solche Täuschung entspringen. Ich muß es blos für ei-

*) Es ist aber zu bemerken, daß, obgleich Zeit und Raum zur wesentlichen Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande selbst nicht gehören, doch die Uebereinstimmung der Vorstellung mit sich selbst in Ansehung ihrer zur Täuschung nothwendig ist, nehmlich die Einheit der Zeit und des Orts, die in jeder theatralischen Vorstellung erfordert wird; oder mit andern Worten, obgleich der Zeitpunkt und Ort der Begebenheit zu seiner Vorstellung nicht nothwendig ist, so ist doch, die Zeit und der Raum, den er natürlicherweise erfüllen muß, zur Täuschung allerdings nothwendig.

nen Schein, nicht aber für ein würkliches Ding halten, indem ihm ein Bestandtheil der Würklichkeit (das Fühlbare in demselben) mangelt.

Es ist aber zu bemerken, daß es in Ansehung der durch die schönen Künste hervorgebrachten Täuschung einen Unterschied giebt, zwischen denjenigen Werken der schönen Künste, die blos als Nachahmung der Natur, und solchen die schon in der Natur selbst gefallen.

Im ersten Falle fängt die Täuschung vom Zero an, und steigt mit jedem Grade der Nachahmung bis zu einer gewissen Stufe, von da sie wieder abzunehmen anfängt; d. h. die Täuschung hat in der Nachahmung ein Maximum.

Im zweiten Falle aber, wo nehmlich die Würkung im Gegenstande selbst gegründet ist, hat die Täuschung gar keine Gränzen, und kann nicht zu weit getrieben werden. Eine gemalte Kröte z. B. gefällt uns als Nachahmung der Natur, indem sie unsern Witz in Thätigkeit setzt, eine Vergleichung zwischen dem Gegenstande und seiner Vorstellung anzustellen, und ihre Aehnlichkeit ausfindig zu machen.

Hier hat also die Täuschung in Ansehung ihrer Würkung Gränzen; sie darf nicht so weit getrieben werden, daß wir die gemalte Kröte für eine würkliche halten würden. Aber dafür ist schon gesorgt; die Mahlerkunst wird es schwerlich so weit bringen, daß man ihre Vorstellungen für die Gegenstände selbst halten sollte. Der Künstler kann daher getrost, die Täuschung so weit treiben,

als es nur immer in seiner Macht steht; ohne zu besorgen, daß er ihre Gränzen überschreiten werde. Hingegen ist es mit der Vorstellung eines Ideals des Schönen, Großen, Erhabnen und Edlen ganz anders beschaffen. Hier kann die Täuschung in Ansehung ihrer Würkung nicht zu weit getrieben werden. Sie ist hier nicht durch den Gegenstand selbst begränzt, indem sie keine Nachahmung der würklichen, sondern der blos möglichen Natur ist. Es lassen sich Grade des Schönen u. s. w. bis ins Unendliche denken. Sie ist hier auch nicht durch den Grund des Gefallens begränzt, weil dieser hier auf der Vorzüglichkeit der Sache an sich beruhet.

Außer der Täuschung und dem Scheine des äußern Sinns giebt es auch dergl. in Ansehung des innern Sinns. Von dieser Art ist z. B. die Empfindung des Schmerzens in einem fehlenden Theile des Körpers ein Schein des innern Sinns. Nehmlich die Einbildungskraft ist gewohnt, den Schmerz auf denjenigen Theil des Körpers zu beziehen, der von aussen beschädigt ist; sobald also diese Empfindung gegenwärtig ist, wird sie durch die Association mit der Vorstellung dieses Theils verknüpft. Der Mangel dieses Theils aber unterbricht diese Associationsreihe. Es entstehet also hieraus ein Schein, der als ein solcher nicht vernichtet werden kann. So wird auch im Traume eine äußere Ursache einer aus Innen entsprungenen Empfindung vorgestellt. Es entstehet also hier eine Täuschung des innern Sinns u. d. gl. mehr.

Außer diesen giebts auch eine logische Täuschung

und einen logischen Schein. Von dieser Art ist z. B. der Begriff eines Dinges an sich; einer absoluten Zeit, eines absoluten Orts, und einer absoluten Bewegung und Ruhe; der Begriff des leeren Raums u. d. gl., wovon ich in dem Artikel Fiktion umständlich gehandelt habe.

Selbsttäuschung ist eine Neigung den äussern Schein einer Vollkommenheit durch Handlungen so auszudrücken, daß man sie selbst zu besitzen glaubt. Die Unauflöslichkeit der Frage: wie man sich selbst täuschen wollen könne? beruhet, wie ich dafür halte, auf einer Verwechselung des Begriffs von Täuschen, mit dem von Betrügen; deren Unterschied aber im Vorhergehenden schon zur Genüge dargethan worden ist.

Täuschen und betrügen sind an sich betrachtet voneinander verschieden, indem beim Betrügen das Falsche in der Materie oder innern Form, beim Täuschen hingegen bloß in der äußern Form des Gegenstandes angetroffen wird. In Ansehung ihrer Würkung aber sind sie nicht nur voneinander verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt.

Beim Betrügen wird der äußere Schein eines Gegenstandes mit Weglassung der innern Kraft, wovon die Würkung oder der Nutzen abhängt, beobachtet; Beim Täuschen wird im Gegentheil bloß auf die Würkung gesehen, und von den Eigenschaften des Gegenstandes nur so viel beibehalten, als zu dieser Absicht nöthig ist.

Wenn man eine falsche Münze für eine ächte ausgiebt, so betrügt man, indem jene nicht eben den Nutzen als diese gewähren kann. Eine dramatische Vorstellung hat die Erregung gewisser Empfindungen und Leidenschaften zum Zweck. Wäre also die Begebenheit, so wie sie vorgestellt wird, vor unsern Augen würklich vorgefallen, so würde dadurch dieser Zweck vollkommen erreicht worden seyn. Da aber dieses nicht geschiehet, so ist es für uns hinreichend, wenn die Vorstellung der Begebenheit selbst so nahe kommt, als zur Erreichung dieses Zwecks nöthig ist.

Hieraus läßt sich auch die vorgelegte Frage: **Wie kann man sich selbst täuschen wollen?** leicht auflösen. Man kann sich keinesweges täuschen wollen, in so fern Täuschen so viel als Betrügen heißt, d. h. man kann nicht wollen, die **Vorstellung einer Vollkommenheit** an sich für die **Vollkommenheit** selbst zu halten, wenn die Vollkommenheit selbst der Zweck ist. Man kann sich zwar hierin täuschen, d. h. glauben, daß man diese Vollkommenheit würklich besitze, keinesweges aber sich **täuschen wollen**, indem dieses einen Widerspruch enthält. Denn täuschen wollen heißt so viel als, sich täuschen, und dennoch wissen, daß man sich täusche, d. h. sich nicht täuschen.

Ist hingegen nicht die **Vollkommenheit** selbst, sondern ihre **Würkung** Zweck, so kann man sich allerdings täuschen wollen. Ein Mensch kann sich (aus Mangel an psychologischer Kenntniß) zwar täuschen, aber nicht täuschen wollen, daß er nach Principien der Tugend

handele, wenn er bei sich weiß, daß er nach der Maxime des Interesses handele. Hingegen kann ein Mensch, der aus Temperament tugendhaft ist, d. h. dessen Neigungen zufälligerweise mit den Gesetzen der Moral übereinstimmen, sich täuschen wollen, daß er nicht bloß pflichtmäßig, sondern aus Pflicht handele; weil er nicht nur vom Gegentheile sich nicht überzeugen, sondern auch dadurch sich dieser Idee immer nähern, und den Endzweck also am besten befördern kann, und daher auch auf das, aus der Vorstellung dieser Vollkommenheit entspringende Vergnügen mit Recht Anspruch machen darf. So wie ohngefähr diejenigen, die nach einem bestimmten Ziele schießen lernen, bloß die Erlangung dieser Geschicklichkeit zum Endzweck haben, keinesweges aber das Treffen des bestimmten Ziels; dennoch aber dieses als Idee betrachten müssen, wornach sie sich zu richten haben, um diesen Zweck zu erreichen.

Traum ist derjenige Zustand des Menschen, worin das Associationsvermögen sich nicht selbstthätig nach einer bestimmten Art, sondern leidend, und von der einen Associationsart zur andern leicht überspringend sich äußert.

Der Traum ist ein Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, worin der Körper die durch den Schlaf verlohrne Spannung wieder zu erlangen und empfindungsfähig zu seyn anfängt. Da er aber noch nicht die völlige zur Empfindung nöthige Spannung erlangt hat, so ist die durch den Traum veranlassete Empfindung an sich sehr schwach (obgleich die Ursache davon stärker als

gewöhnlich gedacht wird), und von dem Associationsgeschäfte (das vom Körper unabhängig im Traume wie im Wachen würkt) gänzlich verdunkelt.

Im wachenden Zustande würkt das Associationsvermögen mehrentheils nach irgend einem Zwecke. Im Traume hingegen durchkreutzen sich alle Associationsarten. Die gemeinen gesellschaftlichen Unterhaltungen, ja sogar die ernsthaftesten Geschäfte mancher Personen sind hierin dem Traume ähnlich. Zum Beispiele eines solchen wachenden Traums, kann folgende Stelle aus Shakespeare dienen!

„Die Wirthin: Zum Henker, Dich selbst und Dein Geld noch dazu! wenn Du ein ehrlicher Mann wärest! Du schwurst mir auf einen vergoldeten Becher, da Du in meiner Kammer am runden Tisch, neben dem Kohlfeuer saßest; es war am Mittwoch in der Pfingstwoche, da Dir der Prinz ein Loch in den Kopf schlug, weil Du ihn mit einem Sänger von Windsor verglichst, Du schwurst mir da, indem ich Deine Wunde wusch, daß Du mich heirathen, und zur Madam, zu Deiner Frau machen wolltest. Kannst Du das leugnen? Kam nicht Mutter Keech, des Schlächters Frau, herein, und nannte mich Gevatterin Gerckly? Sie kam, und borgte Essig, und sagte, daß sie eine gute Schüssel mit kleinen Fischen hätte, und Du wolltest gern einige davon essen, und ich sagte, daß sie für eine frische Wunde nichts taugten. Und sagtest Du mir nicht, da sie die Treppe herunter war, daß ich mich nicht mehr mit solchem armen Volke so gemein machen sollte, und daß sie mich bald Madam würde

nennen müssen? und gabst Du mir nicht einen Kuß, und batst, ich sollte Dir dreißig Schilling bringen? Thu itzt einen Eid auf Deine Bibel, leugne das, wenn Du kannst!"

Heinrich IV. der zweite Theil, 2te Akt, 2te Auftritt.

Das Nachtwandeln ist ein hoher Grad des Traums, d. h. einer unwillkürlichen, unabsichtlichen, obgleich zuweilen zweckmäßigen Association der Ideen, die mit den ihnen korrespondirenden körperlichen Bewegungen und Handlungen verknüpft sind.

Die Art der Association ist beim Nachtwandeln so wie beim Traume nicht durchgehends bestimmt (wie bei der willkürlichen absichtlichen Association), sondern es durchkreuzen sich nach Beschaffenheit des Temperaments, der Gewohnheit u. d. gl. mehrere Arten der Association.

Beim Nachtwandeln wie beim Traume geräth man einigermaßen außer sich. Denn da das Selbstbewußtseyn auf der Selbstmacht im Fortsetzen oder Unterbrechen einer Ideenreihe nach eigner Willkür beruhet, wodurch man seine eigne Thätigkeit fühlet, wovon die Ideen selbst die Objekte sind, so wird, wenn daher diese Association unwillkürlich ist, und man sich dabei blos leidend verhält, diese Selbstmacht nicht gefühlt; man ist also ganz ausser sich in den Objekten.

Ich betrachte hier blos die beiden Extreme, zwischen denen es aber viele Mittelgrade geben kann. Die plötzliche Unterbrechung der Associationsreihen im wa-

chenden Zustande (durch die Empfindungen) bringt den Menschen auf das Gefühl seiner selbst zurück.

Die Association ist im Traume und vorzüglich im Nachtwandeln nicht nur stärker, sondern auch vollständiger als im wachenden Zustande. Ist diese Association zweckmäßig (obgleich nicht aus Zweck) so ist die Reihe in diesem Betrachte vollständig, d. h. sie enthält alles was zum Zwecke erforderlich ist. Im wachenden Zustande hingegen macht die beständige Unterbrechung, daß die Reihe, ob sie gleich zweckmäßig ist, u. nach jeder Unterbrechung fortgesetzt wird, dennoch dieses nur en gros geschehen kann, so daß noch manche Lücken unausgefüllt bleiben.

Daher kömmt es, daß man zuweilen im Traume, und vorzüglich im Nachtwandeln weit leichter und mit mehr Genauigkeit als im wachenden Zustande Handlungen ausüben kann. Man geräht auf neue Erfindungen, auf die man im wachenden Zustande nicht hat gerathen können. Der dümmste Mensch wird im Traume auf einmal ein witziger Kopf, und der feigste ein Held. Man hält Reden, macht Verse u. dgl. mit bewundernswürdiger Geschicklichkeit u. s. w., weil die Einbildungskraft in der gegenwärtigen Associationsreihe so geschwind von der einen Vorstellung zur andern übergeht, und gleichsam die ganze Reihe, ohne sich umzusehen in einem Athem durchläuft, so daß gar keine Vergleichung zwischen verschiedenen Reihen möglich ist.

Daher kann sich auch ein Nachtwandler von dem, was er während dieser Zeit verrichtet hat, gar nichts erinnern, weil die gegenwärtigen Ideen in die während

seines Nachtwandelns herrschende Reihe gar nicht passen wollen, indem die Reihe der erstern durch beständige Unterbrechung der Empfindungen viele Lücken enthält, und daher nicht so vollständig seyn kann, als die während des Nachtwandelns.

Die Vollständigkeit der Reihe ist auch der Grund, warum ein Nachtwandler sein Geschäft weit sicherer, richtiger und geschwinder als im wachenden Zustande verrichten kann, weil nehmlich im erstern Falle die zu diesem Zwecke nöthige Reihe weit vollständiger als im letztern Falle ist.

Ich glaube hier zur Erklärung einiger Phänomene der Psychologie neue Aussichten eröfnet zu haben, z. B. zu der Möglichkeit der Ahndungen, Vorhersehungen u. dgl. worüber ich mich aber aus gewissen Ursachen nicht näher erklären will.

Trocken, im gemeinen Sinne dieses Wortes, bedeutet einen Mangel der Feuchtigkeit an einem körperlichen Dinge, wodurch es seiner wirklichen oder möglichen Annehmlichkeit beraubt wird. Thiere und Pflanzen verlieren, wenn sie getrocknet werden, nichts von ihren wesentlichen Theilen, wohl aber ihre Annehmlichkeit und Lebhaftigkeit. Eine Speise, sie mag übrigens noch so gesund und nahrhaft seyn, verliert, wenn sie trocken genossen wird, ihren Geschmack, den sie uns, mit einer Sauce zubereitet, gewähren würde. *) Woraus erhellet, daß

*) Siehe Sulzers Theorie der schönen Wissenschaften. Trocken.

trocken nicht Mangel eines Interesses an sich, sondern eines von uns wahrgenommenen Interesses bedeutet.

In den Werken des Geschmacks bedeutet trocken ein Werk, das durch eine gewisse Behandlungsart, ein Gegenstand des Geschmacks seyn könnte, das aber durch die wirkliche Behandlungsart es nicht seyn kann.

Eine Erzählung ist trocken, wenn sie bei der genauesten Richtigkeit des Wesentlichen der Geschichte, bei Anführung der kleinsten Umstände, aus Mangel an dichterischem Genie, blos die Fakta wie sie sich zugetragen haben, ohne alle Annehmlichkeit darstellt. Hingegen kann die Weltgeschichte von einem Voltaire behandelt, zwar nicht überall der strengen Wahrheit gemäß, aber trocken kann sie gewiß nicht seyn. Eine trockene Geschichte kann zwar ein mittelbares Interesse, indem sie uns durch Induktion moralische und politische Wahrheiten lehret, sie kann aber kein unmittelbares Interesse (ein Gefallen an derselben, ohne Rücksicht auf allen Nutzen) für uns haben.

Eine trockene Wahrheit überhaupt ist eine solche, die zwar in Ansehung ihres Gebrauchs einen Nutzen, an sich aber kein Interesse für uns hat. Das Interesse einer Wahrheit an sich entspringt nicht aus der Einsicht des Resultats der Bemühung ihres Erfinders und des Gebrauchs davon, worin derjenige, der zu ihrer Erkenntniß gelangt, sich blos leidend verhält, sondern das Interesse einer Wahrheit für ihren Erfinder besteht hauptsächlich darinn, daß er, um dieselbe zu erfinden, seine höhern Geisteskräfte in Thätigkeit zu setzen, und dadurch andere Wahrheiten, die sowohl mit den ihm schon bekannten als mit der zu erfindenden, in Verbindung stehn, als Mittelsätze zu entdecken gezwungen ist. Sie kann auch für einen andern ausser ihrem Erfinder ein unmittelbares Interesse haben, aber blos dadurch, wenn er diesem, in seiner Erfindung, Schritt für Schritt folgt, und also eben dieselbe Thätigkeit, zwar nicht aus eigenem Antriebe, aber dennoch, auf Veranlassung eines andern, ausübt, da es eine ausgemachte Wahrheit ist, daß alles Vergnügen *) auf der Selbstthätigkeit unserer Kräfte beruhet.

Hieraus erhellet, daß es erstlich ein Mißbrauch der Sprache ist, wenn man eine Wahrheit oder Wissenschaft blos deswegen trocken nennt, weil sie keinen mittelbaren Gebrauch im menschlichen Leben hat; da doch, wie schon bemerkt worden ist, sowohl in den Gegenständen der sinnlichen Empfindungen, als der schönen Künste, das Trokkene nicht im Mangel eines mittelbaren, sondern des unmittelbaren Zwecks (der angenehmen Empfindung) besteht.

Zweitens ist es ein Mißbrauch, wenn man das Trockene in einer Wahrheit oder Wissenschaft, mit dem Trockenen in den Werken des Geschmacks, verwechselt. Freilich haben beide etwas Gemeinschaftliches (Mangel des unmittelbaren Vergnügens), sie sind aber dennoch in Ansehung der Mittel zur Erhaltung dieses Gemeinschaftlichen voneinander verschieden. In beiden nehmlich entspringt das Vergnügen aus der angewandten Geistesthätigkeit; nur daß es bei den Werken des Geschmacks

*) Siehe Vergnügen.

mit Thätigkeit der Einbildungskraft (da die Einheit in der Ordnung des Mannigfaltigen nach einer klar wahrgenommenen Regel in Zeit und Raum besteht), bei der Wahrheit hingegen mit Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft verknüpft ist (da die Einheit hier in der Ordnung des Mannigfaltigen nach einer deutlich wahrgenommenen Regel in dem Verhältnisse des Mannigfaltigen von Grund und Folge untereinander besteht). Sie sind sich also in diesem Betrachte einander entgegengesetzt, indem die eine durch die Behandlungsart der andern das zu seyn aufhört, was sie ihrer Bestimmung nach seyn sollte.

Ich getraue mir also, das Gegentheil zu behaupten, daß nehmlich, je entfernter eine Wissenschaft oder eine Wahrheit überhaupt vom Gebrauche im gemeinen Leben ist, und je mehr Precision (richtige Bestimmung der Begriffe, systematische Ordnung der Sätze u. dgl.) darinn anzutreffen ist, sie desto weniger trocken seyn muß.

Die unphilosophische Behandlung der Sprachen, Welt- und Naturgeschichte, Geographie u. dgl. sind trotz allen ihrem Gebrauche im gemeinen Leben dennoch trokkene Studien. Hingegen kann die Mathematik und Philosophie nie trocken genannt werden, indem die Hauptabsicht bei denselben nicht ein außer der Form der Behandlung zu erlangender Zweck, sondern die Wirklichmachung dieser Form an sich selbst ist, worinnen sich blos der Geist thätig verhält.

Daher gewähret auch die reine Mathematik einen höhern Grad des Vergnügens als die angewandte,

und die höhere mehr als die gemeine Geometrie, obgleich die dritte mehr Nutzen im gemeinen Leben als die zweite, und diese mehr als die erste haben muß.

So gewährt auch die Philosophie rationalis mehr Vergnügen als die praktische, und die Transcendentalphilosophie mehr als selbst die rationalis. Freilich ist das Erstere nur von einem Archimedes und seines Gleichen wahr (der über seine Erfindung so in Entzücken gerathen konnte, daß die Unterbrechung derselben von ihm als das größte Uebel, wogegen der Tod selbst in keine Betrachtung kommen darf, gehalten wurde, wie dieses aus dem bekannten noli tangere circulum zur Genüge erhellet), so wie das Letztere nur von einem Spinoza und seines Gleichen (der alle weltlichen Vortheile seiner Neigung und Liebe zur Wahrheit aufgeopfert hatte) wahr ist. Nur für dergleichen Männer, sage ich, sind diese erhabenen Wissenschaften nicht trocken.

Für andre können sie freilich nicht anders als trocken scheinen, aber wahrhaftig liegt die Schuld nicht in diesen Wissenschaften, sondern in der subjektiven Unfähigkeit dieselbe zu goutiren, oder wenigstens in einem Mangel an gehöriger Applikation; so wie die schmackhaftesten Speisen einem vom hitzigen Fieber ausgetrockneten Gaumen nicht anders als unschmackhaft scheinen müssen.

Ja ich behaupte sogar, daß die Produkte dieser Wissenschaften noch weniger dem Vorwurfe der Trockenheit ausgesetzt seyn können, als selbst die Werke des Geschmacks. Denn da, wie schon bemerkt worden, die

Trockenheit in dem Mangel der Verbindung (Einheit des Mannigfaltigen) besteht, wodurch die Seele sich bei deren Vorstellung blos leidend verhält, so ist diese Verbindung in den höhern Wissenschaften weit stärker als in den schönen Künsten, indem sie in diesen eine blos zufällige in jenen hingegen eine nothwendige Verbindung ist.

Das aber dergleichen ernsthafte Wissenschaften uns diesen Grad der Glückseeligkeit gewähren, erhellet auch aus folgender Betrachtung.

Ein gewisser Bildhauer, (dessen Nahme mir entfallen ist) gerieth über die Schönheit seines eigenen Werks in einen solchen Grad von Entzücken, daß er sich in dasselbe sterblich verliebte, indem sein Genie ein Ideal der Schönheit entwarf, das alle von ihm vorher aus der Erfahrung gekannte Schönheit weit hinter sich ließ. Was sollen wir aber von dem Erfinder eines Weltsystems, wodurch die größte Schönheit, d. h. die größte Einheit (Harmonie) in dem größten Mannigfaltigen (allen Weltkörpern) hervorgebracht wird, denken? Was von einem der ein Ideal der Tugend, Gesetzgebung, und Politik entwirft? Was von einem der dem abwesenden, als dem gegenwärtigen, und dem ins Unendliche entfernten als dem nächsten Objekte Gesetze vorschreibt, denen es nothwendig gehorchen muß, wie es der Fall mit der Rechnung des Unendlichen, des Maximums u. dgl. ist.

Aus diesem allen erhellet, daß diese göttlichen Wahrheiten für diejenigen, zu deren Erbtheil sie bestimmt sind, nichts weniger als trocken seyn müssen.

U.

Ursache ist dasjenige, was den Grund vom Wirklichwerden eines an sich bloß möglichen Dinges, enthält.

Die sogenannten vier Ursachen, nehmlich die materielle, formelle, wirkende- und Endursache sind auf eine krasse Art von menschlichen Wirkungen abstrahirt worden; wir wollen sie also genauer untersuchen.

Die causa materialis ist die Materie selbst, nicht dasjenige, wodurch, sondern woran etwas wirklich wird, und ist bei allen äußern Wirkungen, außer dem Menschen (als der wirkenden Ursache) anzutreffen.

Die causa formalis ist das Erkenntnißvermögen das alle mögliche Formen oder Verhältnisse denkt, worunter die wirklichgewordene Form mit enthalten ist; sie enthält also den Grund von der Möglichkeit, nicht aber von dem wirklichen Daseyn einer bestimmten Form.

Die causa finalis ist der Wille, der sich auf alle dem Subjekt mögliche Zwecke bezieht, so daß wenn einer derselben hypothetisch gesetzt wird, auch eine demselben angemessene bestimmte Form gesetzt werden muß. Jeder bestimmte Zweck ist also sowohl in der Möglichkeit, als in der Wirklichkeit mit einer bestimmten Form nothwendig verknüpft. Der Grund der Möglichkeit der Form ist daher im Erkenntnißvermögen, der Grund der Möglichkeit des Zweckes aber im Willen.

Hingegen muß der Grund der Wirklichkeit beider anderswo gesucht werden, nehmlich in der causa efficienti

d. h. in der Natur und ihren Gesetzen, wornach alles zur Würklichkeit gelangt.

Die Frage ist nun aber: sind diese vier Ursachen zu jeder Wirkung überhaupt (auch zu den Naturwirkungen) nothwendig?

Daß jede Würkung der Natur Materie und bestimmte Gesetze voraussetze, ist offenbar; wie auch dieses, daß jede Würkung der Natur nichts anders als die Hervorbringung einer bestimmten Form ist. Die Frage ist nur: wird diese Form durch einen (sich auf die würkende Ursache beziehenden) Zweck bestimmt, so daß dieser Zweck nicht Folge, sondern Grund der Form ist, oder nicht? und nehmen wir das Erstere an, so bleibt noch die Frage: ist das Gewürkte (opus) oder die Würkung selbst (operatio) Zweck?

Im ersten Falle müssen wir ein mit Erkenntniß und Willen begabtes Wesen (in, oder außer der Natur) annehmen; so daß der Wille den Zweck (als seinen unmittelbaren Gegenstand), das Erkenntnißvermögen aber das Verhältniß der Mittel zum Zweck bestimme. Im letztern Falle hingegen brauchen wir nur einen Willen anzunehmen, dessen unmittelbarer Zweck die Würkung selbst, bei dem der Finalzweck aber (das Hervorgebrachte) blos eine Folge dieses unmittelbaren Zwecks ist, wie es z. B. mit der Wirkung des Thierinstinkts beschaffen ist.

Es können also hierüber dreierlei Systeme erdacht werden.

Erstlich ein System das nach Analogie mit menschlichen Handlungen, ein mit Erkenntniß und Willen begabtes

Wesen außer der Welt als Ursache derselben annimmt. Zweitens, ein solches, welches annimmt, daß die Welt selbst, nebst allem, was darin vorgeht, ihrer Natur nach nothwendig sey, und, indem die Welt selbst das allervollkommenste Wesen ist, sie also, obgleich ohne Bewußtseyn, nach den besten Zwecken wirke. Drittens, ein solches, das annimmt, daß nicht die Welt selbst, auch nicht ein Wesen außer der Welt, als die allervollkommenste Ursache, die nach den besten Zwecken wirke, angenommen werden müsse, sondern das alles vom Zufalle abhänge, und nach keinem bestimmten Zwecke folge.

Das erstere ist das System der natürlichen Theologie; das zweite, Spinozismus; das dritte Fatalismus.

Da aber, wenn man gleich das erstere System zugiebt, doch diese Analogie mit menschlichen Handlungen weiter zu nichts gebraucht werden kann, als um dadurch die Würkung unter andern gleich möglichen an sich (als die beste Welt), nicht aber in Beziehung auf die Ursache als Zweck zu bestimmen; indem Zweck ein besonderes Verhältniß des hervorgebrachten Objekts zum handelnden Subjekte ist, welches schon das Daseyn des Objektes voraussetzt; so sieht man hieraus, daß hier das Wort Zweck nicht genau in dem Sinne genommen ist, in dem es gemeiniglich gebraucht wird. Aber genug hievon. —

V.

Verdienst ist dasjenige Gute an einem Menschen, welches nicht durch **physische Ursachen**, sondern durch den freien **Willen** hervorgebracht worden ist.

Schönheit, oder jedes angebohrne Talent überhaupt, ist kein Verdienst. Die erworbene Vollkommenheit ist nur in so fern Verdienst, als der Wille mit den Neigungen und andern Hindernissen zu kämpfen hatte.

Das allergrößte und reinste Verdienst ist in der stoischen **Tugend** anzutreffen; indem sie durch den allergrößten Kampf des freien Willens mit den Neigungen erlangt wird. **Patriotismus** der durch Erziehung entsprungen, ist so wenig als jede aus Ehrbegierde entsprungene Handlung ein Verdienst.

Das Verdienst hat keine objektive Verschiedenheit der Grade, sondern blos eine subjektive, die mit den Graden der Schwierigkeit, womit der besondere Wille zu kämpfen hat, proportionel ist.

Vergnügen. Wahrheit, Schönheit und angenehme sinnliche **Empfindungen** sind dreierlei Quellen des Vergnügens. In allen dreien ist etwas Allgemeines, das aber in einer jeden derselben auf eine besondere Art bestimmt ist, anzutreffen.

In einer angenehmen sinnlichen Empfindung verursacht jeder, in einem jeden Zeitpunkte geschehene Eindruck (in so fern er die Seele in Thätigkeit setzt) ein unmerkbares Vergnügen, welches sein **Element** ist.

Sind also die aufeinanderfolgenden Eindrücke ver-

schiedenartig, so hebt immer der folgende Eindruck die Würkung des vorhergehenden auf.

Es können daher nicht mehrere solche Eindrücke sich zur Hervorbringung eines merkbaren Grades des Vergnügens vereinigen, und dieser Zustand ist der höchste Grad der Zerstreuung, *) und Wüstheit des Kopfes.

Sind aber diese aufeinanderfolgenden Eindrücke gleichartig, so folgt aus einem allgemeinen Gesetze der Natur, daß nehmlich keine Würkung, wenn sie einmal angefangen hat, von selbst aufhören kann, daß während der Wirkung des folgenden Eindrucks die Wirkung des vorhergehenden noch immer fordauert; und da es mit allen Eindrücken sich eben so verhält, so folgt hieraus, daß sich alle diese gleichartigen Eindrücke in ihrer Würkung vereinigen, und zuletzt einen merkbaren Grad des Vergnügens hervorbringen müssen. Der Grad dieses Vergnügens ist mit dem Grade der intensiven Größe eines jeden Eindrucks an sich, und der Menge derselben oder der Dauer des Genusses proportionel.

Das Schöne verursacht Vergnügen, nicht wie eine angenehme Empfindung, vermöge des Stoffs oder der sinnlichen Eindrücke selbst, sondern vermöge seiner sinnlichen Form, oder der Art, wie sie sich aufeinander in Zeit und Raum beziehen. Hier ist die einfachste Beziehung, die zum wenigsten zwischen zween sinnlichen Gegenständen gedacht werden muß, das Element des Vergnügens. Diese wird, nach obigem Gesetze mit den fol-

K 2

*) Siehe Zerstreuung.

genden u. s. w. zur Hervorbringung eines merkbaren Grades des Vergnügens vereinigt.

Das Wahre verursacht Vergnügen, nicht vermöge des Stofs der sinnlichen Empfindungen (der Objekte worauf es sich bezieht), auch nicht vermöge ihrer sinnlichen, sondern vermöge ihrer Verstandes- und Vernunftsform, oder der nothwendigen innern Beziehung der Objekte aufeinander in einem Subjekte des Denkens.

Hieraus erhellet, daß das Vergnügen in allen dreien Fällen, nicht aus dem Mannigfaltigen, sondern aus der Einheit im Mannigfaltigen (welche ein Produkt der Thätigkeit der Seele ist) entspringt; nur daß diese Einheit im ersten Falle blos empfunden, im zweiten angeschaut, im dritten aber gedacht wird; und da der zweite einen höhern Grad der Thätigkeit als der erste, und der dritte einen höhern Grad als der zweite erfordert, so folgt hieraus, daß das absolute von seiner Dauer abstrahirte Vergnügen des Schönen größer als das Vergnügen der sinnlichen Empfindungen, und das Vergnügen des Wahren größer als das Vergnügen des Schönen seyn muß.

Da aber das Vergnügen nicht blos in diesen Einheiten (Eindrücken) an sich, sondern auch in ihrer Beziehung aufeinander besteht, so scheint es, als wäre das Vergnügen des Wahren und Schönen geringer als das Vergnügen der sinnlichen Empfindungen; weil nehmlich jenes blos in den Beziehungen enthalten ist, diese Beziehungen aber durch die aufeinander bezogenen Vorstellungen selbst unterbrochen werden, daher ihre Wür-

kung langsamer als die Würkung der angenehmen Empfindungen seyn muß. Ein unendliches denkendes Wesen, dem nichts gegeben, sondern von dem alles gedacht wird, muß auch aus diesem Grunde an Erkenntniß der Wahrheit ein unendliches Vergnügen empfinden.

Verstand, gesunder und gemeiner. Man muß sich nicht einbilden, als gäbe es einen richtigen und einen unrichtigen Verstand, d. h. einen solchen, der das Vermögen hätte wahr, und einen andern, der das Vermögen hätte, falsch zu denken und zu urtheilen. Denn dieses läßt sich gar nicht denken. Ein Verstand muß als ein solcher immer wahr denken und urtheilen, so wie die Sinne an sich betrachtet, nie trügen können.

Ein gesunder Verstand ist also keinem falschen Verstande entgegengesetzt, Er kann aber auch nicht dem durch die Logik und Philosophie geübten Verstande entgegengesetzt seyn. Dieses wäre ein schädliches Privilegium für jeden, der seine Behauptungen ohne allen Grund blos darauf stützen wollte. Es ist aber zu bemerken, daß die Wahrnehmungen der Sinne zweierlei Arten von Fehlern unterworfen seyn können.

Erstlich können die sinnlichen Organe in einen kranken Zustand gerathen, und dadurch fähig gemacht werden, Gegenstände wahrzunehmen, die sie im gesunden Zustande entweder gar nicht, oder doch anders wahrnehmen würden; wie z. B. die den Augen vorschwebenden Bilder in hitzigen Krankheiten u. dgl. Ihre sinnlichen Wahrnehmungen sind alsdann an sich betrachtet wahr (d. h. sie sind die Vorstellungen der Beziehungen der äußern

Objekte auf die damalige Beschaffenheit ihres Körpers); sie sind aber dennoch Wahrnehmungen eines Kranken, folglich für den Menschen in seinem natürlichen Zustande, unbrauchbar.

Zweitens können wiederum die Organe, zwar nicht in einen kranken, aber dennoch in einen ungewöhnlichen Zustand gerathen. Wie wenn z. B. die Augen eines Jägers, der sich angewöhnt hat, in die Ferne deutlich zu sehen, so verändert worden, daß er die Gegenstände in der Nähe nicht deutlich sehen kann. Seine Wahrnehmungen der nahen Gegenstände sind alsdann zwar an sich betrachtet wahr, sie sind aber in Ansehung ihres Gebrauchs, mangelhaft. Eben so ist es auch mit dem Verstande beschaffen. Ein Mensch kann, ohne es selbst zu wissen, in einen kranken Zustand gerathen, und eben dadurch einen höhern Grad von Scharfsinn als gewöhnlich ist erlangen. Er bekömmt alsdann neue Aussichten, und beurtheilt die Dinge aus ganz ungewöhnlichen Gesichtspunkten, die aber seinem kranken Zustande gemäß sind. Seine Urtheile sind alsdann, zwar an sich, die Dinge aus dem angenommenen Gesichtspunkte betrachtet, nicht falsch; da aber diese Betrachtungsart einen kranken Zustand zum Grunde, und dessen Unterhaltung zur Folge hat, so sind dergleichen Urtheile dem gesunden Verstande zuwider.

Ferner kann ein Urtheil in solchen Prinzipien gegründet seyn, die der gemeinen Menschenklasse unbekannt sind: alsdann ist dieses Urtheil wahr, und zugleich Folge eines gesunden Verstandes. Es ist aber dennoch dem

gemeinen Verstande zuwider. Von dieser Art ist z. B. das kopernikanische Weltsystem, das System der Idealisten, des reellen und transcendentalen Skeptizismi u. dgl.

Es ist aber zu bemerken, daß der Unterschied, zwischen einem gesunden Verstande, und dem, der es nicht ist, nur in Ansehung praktischer Urtheile statt findet, wo nicht alle zu den Urtheilen erforderliche Data gegeben sind, sondern erst durch Analogie und dergleichen gefunden, und die Urtheile dadurch bestimmt werden sollen, welches freilich von der Beschaffenheit des Subjekts sehr abhängig ist. Ein theoretisches Urtheil hingegen, das durch die Bedingungen desselben (die Begriffe) schon hinreichend bestimmt ist, ist allgemeingültig für jeden, der dieselben Begriffe untereinander vergleicht (er mag übrigens seyn, in welchem Zustande er will), da dann folglich gedachter Unterschied nicht statt finden kann.

Vollkommenheit überhaupt ist die Uebereinstimmung des *Mannigfaltigen in Einem*. Dieses Eine ist in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen Zweck. Absolute Vollkommenheit ist nicht blos die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem Zwecke überhaupt, sondern seine Uebereinstimmung zu einem, ihm, seinem innern Wesen nach bestmöglichen Zwecke. Relative Vollkommenheit ist die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem durch irgend etwas außer demselben bestimmten Zwecke. Das Maximum der Vollkommenheit ist Uebereinstimmung des größtmöglichen Mannigfaltigen, zum größtmöglichen, sowohl äußern als innern Zwecke.

Wenn verschiedene Kräfte nach verschiedenen Rich-

kungen mit verschiedener Geschwindigkeit wirken, so ist diejenige Ordnung und Verknüpfung dieser Kräfte, die zur Hervorbringung eines Zwecks überhaupt geschickt ist, Vollkommenheit überhaupt. Hingegen diejenige Ordnung und Verknüpfung derselben, die nicht nur zur Hervorbringung eines Zweckes überhaupt, sondern zur Hervorbringung der höchsten Realität dient, oder diejenige, wodurch sich diese verschiedenen Kräfte am meisten befördern und am wenigsten hindern können, so daß sie durch diese Verknüpfung die größte Summe der Würksamkeit hervorbringen, ist ihre absolute Vollkommenheit.

Die relative Vollkommenheit ist also eine untheilbare Einheit. Die absolute hingegen kann verschiedene Grade bis zur höchsten Vollkommenheit annehmen. Gott ist das allervollkommenste Wesen, heißt so viel, als er ist der Inbegriff aller Realitäten, die in einem Objekte sich vereinigen können, so daß sie sich am meisten befördern und am wenigsten hindern.*) Er ist also das Ideal der höchsten Vollkommenheit, indem in ihm so wohl das Mannigfaltige (alle beisammen mögliche Realitäten) als die Einheit (ihre Verknüpfung untereinander), die größten sind.

Der Mensch ist absolut vollkommen, wenn er die seinem Wesen eigenen Realitäten so untereinander verknüpft, daß ihre Würkung die größte Summe ist. Und dieser ist der vollendete **Weise**. Es kann ein anderer mehrere und größere Kräfte besitzen, und dennoch weniger vollkommen seyn. Hier ist also die größte absolute

*) Dadurch kann Herrn Kants Einwendung wider diese Definition gehoben werden.

Einheit, nicht aber das größte Mannigfaltige anzutreffen. Eine Uhr ist vollkommen, wenn ihre Theile so verknüpft sind, daß man durch sie den äußern relativen Zweck (die Zeit zu messen), aufs genaueste erreichen kann. Hier ist weder die größte absolute Einheit (Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Hervorbringung der größtmöglichen Würkung), noch die größte Mannigfaltigkeit (die größte Summe der Kräfte die sich vereinigen können) anzutreffen, und dennoch sind beide in Beziehung auf gedachten Zweck die größten. U. dgl.

Vortrag und Stil. Vortrag ist eine beobachtete Methode in der subjektiven Ordnung der Theile eines Ganzen nach ihrer objektiven Ordnung, und betrift eigentlich den Inhalt einer Rede oder Schrift.

Stil ist eine besondere Art der Ausdrücke und ihrer Verbindung untereinander, und betrift die äußere Form einer Rede oder Schrift.

Es giebt zweierlei Arten des Vortrags; die eine kann die faßliche, und die andere die gründliche Art des Vortrags heißen. In jener folgen die Begriffe und Sätze so aufeinander, wie sie am leichtesten von dem Zuhörer oder Leser gefaßt werden können, nehmlich in der Ordnung von Grund und Folge; das Leichtere geht voraus, und das Schwerere, welches dadurch erläutert und erwiesen werden soll, folgt darauf. In dieser aber geht zuweilen das Schwerere vor dem Leichtern her, wenn nehmlich die Gründlichkeit es erfordert.

In jener wird von den besondern Konkreten zum Allgemeinen und Abstrakten geschritten. Man fängt

eine Wissenschaft gleich mit ihrer Anwendung an; man abstrahirt das Allgemeine von besondern Fällen. In dieser verfährt man gerade umgekehrt, man setzt erst das Allgemeine fest, worunter man hernach das Besondere subsumirt.

Cleiraut fängt seine Algebra gleich mit Auflösung der Aufgaben an, diese werden von ihm aber so gewählt und untereinander geordnet, daß dadurch die Erklärungen und Sätze dieser Wissenschaft in ihrer natürlichen Ordnung aufeinander, erläutert und bewiesen werden. Kästner verfährt hierin gerade umgekehrt; er macht mit den abstrakten und transcendentalen Wahrheiten den Anfang, welche zwar schwerer als die besondern Konkrete zu fassen sind; wenn sie aber einmal gefaßt worden, ein Licht über die ganze Wissenschaft verbreiten, wodurch man im Stande ist, aus einigen wenigen Erklärungen und Sätzen, die ganze Wissenschaft nach ihrem mannigfaltigen Gebrauche auf einmal zu übersehn. Für die mehrsten Lehrlinge hat der Erstere; für gute Köpfe aber der Letztere den Vorzug.

Beim Stile kann auch entweder auf die Faßlichkeit oder auf die Gründlichkeit hauptsächlich Rücksicht genommen werden. Im erstern Falle richtet sich der Stil nach der allgemeinsten Associationsart der Leser. Diese sollen, wenn sie gleich den Inhalt nicht verstehen, dennoch, vermöge der Uebereinstimmung des Stils mit ihrer Associationsart, denselben zu verstehen glauben. Im zweiten Falle aber richtet sich der Stil nach dem Inhalte. Er kann sich daher, wenn dieser viel neue Kombinationen,

von Begriffen und Sätzen erfordert, nicht der Associationsart der gemeinen Leser anpassen. Man beklagt sich über einen schlechten Stil, Dunkelheit und Unverständlichkeit u. s. w. worüber man sich aber nur alsdann mit Recht beklagen kann, wenn man den Inhalt gefaßt hat. —

Ein Mendelssohn, ein Lessing, und ihres Gleichen wusten in ihrem Stile beide Vortheile zu vereinigen. Aber dergleichen Schriftsteller giebt es wenige. Es ist aber zu bemerken, daß der Unterschied zwischen einem guten und schlechten Stile nicht in allen Arten von Schriften gleichmäßig statt finden kann. Man hört niemanden von einem guten oder schlechten mathematischen Stile sprechen, weil es hier nicht auf eine gewohnte Associationsart, sondern auf die nothwendige objektive Verknüpfung ankömmt. So wenig kann es auch einen Unterschied des Stils in der reinen Philosophie, Physik, u. dgl. geben. Blos in schriftlichen Aufsätzen, aus der angewandten Philosophie, Moral, Aesthetik u. dgl. kann dieses statt finden. Hier kömmt es hauptsächlich auf die Popularität, mehr auf subjektive als auf objektive Verständlichkeit an. Man muß die Sprache des Volks kennen, wenn man mit ihm sprechen will.

Ein Schriftsteller der einen guten Stil hat, wird gelesen. Der einen guten Vortrag hat, wird studirt. Der beide nicht hat, wird, wenn er nur im Besitze wichtiger und neuer Wahrheiten ist, benutzt. Sein Geist, nicht aber sein Nahme, ist unsterblich.

Vorurtheil ist ein Urtheil, das nicht in der Beschaffenheit des Objekts in Beziehung auf jedes den-

kende Subjekt überhaupt, sondern in der Beziehung desselben auf ein besonderes Subjekt seinen Grund hat. Es ist daher nicht allgemein, sondern blos für dieses Subjekt gültig. Es heißt darum Vorurtheil, weil die Bedingungen des besondern Subjekts, die es bestimmen, dem Urtheile selbst nothwendig vorhergehn müssen. Es ist hierin den transcendentalen Urtheilen a priori ähnlich, nur daß diese Bedingungen des Denkens eines Objekts überhaupt in Beziehung auf jedes Subjekt überhaupt sind, dieses aber, Bedingung des Denkens eines besondern Objektes für ein besonderes Subjekt ist.

W.

Wahnwitz ist eine aus Witz entsprungene ungegründete Meinung. Der Witz ist, wie bekannt, das Vermögen, die Aehnlichkeit der Dinge einzusehen. Findet also diese Aehnlichkeit nur in gewisser Rücksicht statt, und läßt man, aus Gewohnheit diese Dinge als einander ähnlich zu betrachten, und sie einander zu substituiren, zuletzt diese besondere Rücksicht außer Acht, und zieht hieraus Folgen, die blos aus einer Aehnlichkeit in aller Rücksicht gezogen werden können, so entsteht der Wahnwitz.

Man sieht hieraus, daß der Wahnwitz die Obermacht der Einbildungskraft über den Verstand zum Grunde hat (wodurch man eher die Aehnlichkeit der Dinge, als ihre Verschiedenheit bemerkt), und einen Mangel der Beurtheilungskraft in Ansehung der allgemeinen und besondern Eigenschaften eines Dinges.

Es ist ein logischer Fehler, der aber in Empfindung übergeht, und sich daher nicht ausreden läßt.

Ein Wahnwitziger glaubt König zu seyn, und fordert daher alle Bedienungen, Ehrenbezeugungen, und Rechte eines Königs. Natürlicherweise läßt sich dieses folgendermaßen erklären. Dieser Mensch hat sich etwa einmal nach dem Seneca in den Kopf gesetzt: der Weise ist ein König, d. h. derjenige, der seine Handlungen dem freien Willen gemäß, nach den Gesetzen der Natur und Vernunft bestimmt, ist von nichts außer sich selbst abhängig, indem er nichts will, was nicht nach den Gesetzen der Natur seyn kann und muß. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit. Da er sich aber einmal angewöhnt hat, sich als König zu betrachten, und es schwer hält, diese Analogie beständig rein, ohne alle Beimischung einiger sinnlicher Merkmaale zu behalten, so kann dieses mit der Zeit in eine Empfindung übergegangen, und aus einer bloßen Analogie zu einer völligen Aehnlichkeit gebildet worden seyn.

So kann auch ein anderer glauben, Gottes Sohn zu seyn, er kann diese Analogie Anfangs als Philosoph rein gedacht haben, nehmlich in so fern er nach dem Ebenbilde Gottes (welches bei Verfeinerung der Sitten das sicherste Merkmaal der Abkunft ist) erschaffen ist, indem der Begriff von Gott aus Zusammennehmung unserer eignen Vollkommenheiten, und ihrer Erweiterung bis ins Unendliche entsprungen ist, d. h. indem man sich Gott als einen unendlichen Menschen denkt. — Mit der Zeit aber kann dieses ihn selbst oder auch andere

glauben machen, daß es damit in dem gemeinen Sinne dieses Ausdrucks seine Richtigkeit habe.

Ein anderer glaubt aus Glas gemacht zu seyn, und ist in beständiger Furcht zerbrochen zu werden. Nehmlich, dieser hat sich einmal den Gedanken geläufig gemacht: Der Mensch ist ein schwaches zerbrechliches Ding; um dieses recht lebhaft zu fühlen, vergleicht er sich beständig mit dem Glase, als einem bekannten zerbrechlichen Körper, bis dieses zuletzt in eine Empfindung übergeht, u. d. gl. mehr.

Aus dieser Erklärung erhellt, daß der Wahnwitz gar nicht so selten ist, als man gemeiniglich glaubt. Ein Geldgeitziger hält Anfangs das Geld nur in gewisser Rücksicht für ein Gut, d. h. als ein Mittel zur Befriedigung seiner Begierden, zuletzt betrachtet er es aber als etwas Gutes an sich, so daß er dadurch seinen Zweck verfehlt u. d. gl. Die Menschen können hier, so wie in allen dergleichen Fällen, nur die seltensten Erscheinungen bemerken; welches auch recht gut ist, weil sie sonst nicht Tollhäuser genug würden haben können.

Wahrheit (logische) ist die Uebereinstimmung der Gedanken; untereinander, nach dem Satze der Identität.

Metaphisische Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Objekten. So drücken sich gemeiniglich die Philosophen darüber aus.

Aber möchten sich doch die Philosophen darüber erklären, was sie unter der Uebereinstimmung der Gedanken mit den Objekten verstehen! denn was die Uebereinstimmung der Gedanken untereinander anbetrift, so ist

sie nichts anders als die Uebereinstimmung des Denkens eines jeden besondern Objekts mit dem Denken eines Objekts überhaupt.

Das Objekt a ist mit sich selbst einerlei, weil jedes Objekt überhaupt mit sich selbst einerlei ist. a ist nicht non a, weil jedes Objekt überhaupt nicht zugleich dasselbe Objekt seyn und nicht seyn kann. Was ist aber die Uebereinstimmung des Gedankens a mit dem dadurch gedachten Objekte? Nach der Leibnitz-Wolfischen Schule soll dieses so viel heissen, als: die Uebereinstimmung des Denkens des besondern Subjekts (eines besondern Objekts) mit dem Denken eines jeden Subjekts überhaupt. Aber woran kann diese Uebereinstimmung erkannt werden? Ich denke eine gerade Linie als die kürzeste zwischen zwei Punkten. Aber woher weis ich, daß jedes denkende Wesen überhaupt sie so denken müsse?

Nach Herrn Kant ist metaphisische (synthetische) Wahrheit die Uebereinstimmung der Art des Denkens eines besondern Objekts mit dem Denken eines reellen Objekts (in demselden Subjekt) überhaupt. Z. B. das sinnliche Objekt a wird darum in Zeit und Raum gedacht, weil jedes sinnliche Objekt überhaupt von uns in Zeit und Raum gedacht werden muß, indem Zeit und Raum subjek. Formen oder Arten des Anschauens eines jeden sinnlichen Objekts überhaupt sind. Dieses gilt aber blos von den Objekten, die durch Zeit und Raum, nicht aber von Objekten die in Zeit und Raum gedacht werden, d. h. blos von den Objekten a posteriori, nicht aber von Objekten a priori (wie die der Mathematik.)

Womit stimmt z. B. dieser Gedanke: Eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, überein? Denn daß Zeit und Raum die Formen aller sinnlichen Objekte sind, erklärt noch nicht, warum, wenn das Objekt eine gerade Linie ist, ihm die Eigenschaft die kürzeste Linie zu seyn, zukommen müsse.

Und was die Objekte a posteriori anbetrift, so stimmt nach Herrn Kant ihr reelles Denken, oder Subsumiren unter die Kategorien mit dem reellen Denken eines Objekts überhaupt überein. Aber die Frage ist hier, ob es gar ein reelles Denken eines Objekts a posteriori überhaupt giebt? indem man in der Erfahrung blos etwas den Kathegorien Aehnliches darthun kann. *)

Was mich anbetrift, so eigne ich der demonstrirten mathematischen Erkenntniß objektive Wahrheit (Uebereinstimmung mit ihren Principien), den Axiomen aber blos objektive Nothwendigkeit zu, in so fern sie von keinem besondern Umstande des denkenden Subjekts abhängen. Der Erfahrungserkenntniß aber eigne ich weder Wahrheit noch Nothwendigkeit zu, weil sie von einem besondern Umstande des Subjekts (öftern Wiederholung der Wahrnehmungen) abhängt, sondern blos Wahrscheinlichkeit. **)

---

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie.

**) Sie ist der Wahrheit ähnlich, in so fern eine Uebereinstimmung zwischen den dadurch verknüpften Objekten anzutreffen ist, wie z. B. zwischen der innern Bewegung des geschmolznen Wachses und des Feuers als seiner Ursache; und der Nothwendigkeit ist sie ähnlich, in so fern durch die beständige Wiederholung der Wahrnehmung die Idee des einen Objekts die Idee des andern nach sich zieht.

Dieses alles zu erläutern, erlaube man mir, mich selbst anzuführen. *) Ich spreche an dem in der vorherbezeichneten Note angezeigten Orte, von dem kantischen System auf folgende Weise. „Dieses System ist unzulänglich, um dadurch allem fernern Scepticismum vorzubeugen. Ich werde mich über die Gründe meiner Behauptung näher erklären."

„Erstlich weiche ich von Herrn Kant ab, in Ansehung des Unterschieds zwischen Ding an sich, und Begriff oder Vorstellung eines Dinges. Nach Herrn Kant ist Ding an sich dasjenige ausser unserm Erkenntnißvermögen, worauf sich der Begriff oder die Vorstellung in demselben bezieht. Ich behaupte hingegen, daß das Ding an sich in diesem Verstande ein leeres Wort ohne alle Bedeutung ist, indem man nicht nur das Daseyn dieses Dinges nicht beweisen, sondern sich auch von demselben gar keinen Begriff machen kann; nach mir hingegen ist Ding an sich, und Begriff und Vorstellung eines Dinges objektive eines und eben dasselbe, und nur subjektiv, d. h., in Beziehung auf die Vollständigkeit unsrer Erkenntniß voneinander unterschieden. Ein Dreieck z. B. ist an sich betrachtet, Ding (Objekt des Denkens) und Begriff eines Dinges (allgemeines Merkmaal). Was dem Begriffe eines Dinges zukömmt, kömmt nothwendig

---

*) Siehe Journal für die Aufklärung 9ten Band 1s St. III.

dem Dinge selbst zu, was aber dem Dinge selbst zukömmt, kömmt dem Begriffe desselben nur in sofern zu, in wiefern er mit ihm identisch ist. Ein reguläres Poligon ist in Beziehung auf den Zirkel (in dem oder um den es beschrieben wird) Begriff; der Zirkel hingegen in Beziehung auf das Poligon, Ding an sich. Vom Poligon kann ich behaupten, daß man darin gewisse zwo Punkte (die irgend eine Seite desselben begränzen, und sich in dessen Mittelpunkt einander schneiden,) von der Art, daß sie einander gleich sind denken kann, dieses ist auch vom Zirkel wahr. Hingegen wird vom Zirkel behauptet, daß alle Linien, die aus dem Mittelpunkt zu demselben gezogen werden, sich einander gleich sind, welches vom Poligon nur in sofern, daß es mit dem Zirkel identisch ist, (in ihren Vereinigungspunkten) wahr seyn kann, u. d. gl. mehr. Das Ding an sich ist also eine Vernunftidee, die von der Vernunft selbst zur Auflösung einer allgemeinen Antinomie des Denkens überhaupt gegeben ist. Denn das Denken überhaupt bestehet in Beziehung einer Form (Regel des Verstandes) auf eine Materie (das ihr subsumirte Gegebne). Ohne Materie kann man zum Bewußtseyn der Form nicht gelangen, folglich ist die Materie eine nothwendige Bedingung des Denkens, d. h. zum reellen Denken einer Form oder Verstandesregel muß nothwendig eine Materie, worauf sie sich beziehet, gegeben werden; auf der andern Seite hingegen erfordert die Vollständigkeit des Denkens eines Objekts, daß nichts darinn gegeben, sondern alles gedacht werden soll. Wir können keine dieser Forderungen als un-

rechtmäßig abweisen, wir müssen also beiden Genüge leisten, dadurch, daß wir unser Denken immer vollständiger machen, wodurch die Materie sich immer der Form nähert bis ins Unendliche, und dieses ist die Auflösung dieser Antinomie."

„Zweitens. Die Hauptfrage, die die Kritik der reinen Vernunft veranlaßt hat, ist: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Diese Frage ist von Hrn. Kant, in dem Sinne, den er damit verknüpft, auch befriedigend aufgelößt worden. Hingegen glaube ich berechtigt zu seyn, diese Frage in einem engern Sinn aufzuwerfen, wodurch die Auflösung des Herrn Kants unbefriedigend wird. Nehmlich nach Herrn Kant ist eine Erkenntniß a priori, wenn die Materie sowohl als die Form derselben im Erkenntnißvermögen selbst gegründet ist, ohne darauf zu sehen, ob die Verknüpfung von Materie und Form schon vor ihrer Entstehung aus einer andern ihr vorhergegangenen Erkenntniß sich begreiflich machen läßt oder nicht. Wenn er also diese Hauptfrage in die ihr untergeordneten abtheilt, und fragt z. B. wie sind synthetische Sätze a priori in der Mathematik möglich? so ist die Bedeutung blos, wodurch gelangen sie zu einem Daseyn in unsrer Erkenntniß? worauf die Antwort: durch eine Konstruktion a priori, (aus Vermögen unsrer Erkenntniß selbst) völlig befriedigend ist. Nach mir hingegen hat diese Frage folgende Bedeutung: Wir sind sowohl vom Daseyn als von der Art des Daseyns dieser synthetischen Sätze a priori durch Konstruktion völlig überzeugt; die Frage ist aber: Wie ist ihr Daseyn in uns

a priori (aus einer vorhergegangenen Erkenntniß begreiflich? z. B., der Begriff eines gleichseitigen Dreiecks hat nicht blos sein Daseyn in der wirklichen Konstruktion (indem man ein Dreieck überhaupt konstruirt, und die Gleichheit der Seiten als möglich hinzudenkt) sondern wie uns Euklides (T. 1.) belehrt, wir von seiner Realität schon vor seiner wirklichen Konstruktion überzeugt sind, wodurch diese Konstruktion selbst nicht nur bewerkstelligt, sondern auch begreiflich wird. So ist auch jeder analytische Satz schon vor der Konstruktion des Begriffs aus der discursiven Erkenntniß begreiflich. Hingegen wird uns die Wahrheit der mathematischen Axiomen aufgedrungen, ohne auf irgend eine Weise begreiflich gemacht zu werden, und dieses ist die formelle Unvollständigkeit unsrer Erkenntniß in Ansehung derselben. Es giebt aber auch eine unvermeidliche materielle Unvollständigkeit derselben, wenn nehmlich die Konstruktion den Bedingungen des Begriffs nicht völlig (indem er sich aufs Unendliche erstreckt) entsprechen kann. Es entstehet hier eine Antinomie, indem von der einen Seite die Vernunft uns befiehlt, dem Begriffe keine Realität beizulegen, als nur insofern er konstruirt werden kann, weil die Realität dessen, was nicht konstruirt werden kann, blos problematisch ist. Auf der andern Seite hingegen fordert die Vernunft, daß der Satz blos vom vollständigen Begriffe, wie er vom Verstande gedacht, nicht aber vom unvollständigen, wie er von der Einbildungskraft konstruirt wird, gelten soll!"

„Die zwote untergeordnete Frage ist: Wie ist reine

Naturwissenschaft möglich? Ihre Bedeutung ist nach Hrn. Kant diese: Wie kann der Verstand den Dingen ausser demselben a priori Gesetze vorschreiben? Die Auflösung dieser Frage ist nach ihm diese: Der Verstand kann keinesweges den Dingen an sich ausser demselben Gesetze vorschreiben, sondern blos denselben, insofern sie von der Sinnlichkeit angeschauet und vom Verstande gedacht werden. Die Gesetze des Verstandes sind Bedingungen des Denkens eines Objekts überhaupt. Sie müssen daher von allen Objekten a priori gelten. Auf diese Art sind also synthetische Sätze der Natur a priori möglich. Die Grundlage dieser Gesetze sind die bekannten logischen Formen oder die Arten der Beziehungen der Objekte aufeinander. Hiezu kömmt noch die Kategorie oder die besondre Bestimmung dieser Formen in Ansehung der Objekte, worauf sie bezogen werden, wodurch sie ihre Realität erhalten. Diese besondre Bestimmung muß nicht in den Objekten selbst a posteriori, sondern in Etwas a priori, das sich auf das Objekt a posteriori beziehet, angetroffen werden. Und da sie nicht in diesen logischen Formen selbst ist, so kann diese Bestimmung nicht anders als in den Formen der Sinnlichkeit a priori angetroffen werden u. s. w."

„Hier bemerke ich wieder neue Lücken. Erstlich glaube ich, daß man genau unterscheiden muß, zwischen den eigentlichen logischen Formen und den in den logischen Schriften dafür ausgegebenen. Um dieses zu erläutern, nehme ich z. B. die Form der hypothetischen Sätze: Wenn ein Ding a gesetzt wird, so muß auch ein andres Ding b gesetzt werden. Diese Form an sich ist blos problematisch, und kann also nur durch ihren wirklichen Ge-

brauch Realität bekommen. Ist also der Gebrauch selbst unerwiesen, so ist auch diese Form ohne alle Realität. David Hume leugnet den Gebrauch dieser Form, nehmlich den Begriff von Ursache, oder das Urtheil: Wenn ein Ding b gegeben wird, so muß es ein anderes Ding a geben, worauf es nach einer Regel folgt, indem er zeigt, daß dieses (in Beziehung auf bestimmte Gegenstände) kein Verstandesurtheil, sondern blos eine Folge der Association der Einbildungskraft ist, und dieses, wie ich glaube, mit Recht; denn ein Verstandesurtheil entstehet nicht nach und nach, und ist daher von der Gewohnheit unabhängig, so wie es hier der Fall ist. Die Wilden, die den Gebrauch des Feuers nicht kennen, werden gewiß bei der ersten Wahrnehmung des Feuers und hierauf der Erwärmung des Steins, nicht sogleich urtheilen: Das Feuer erwärmt (macht warm, ist Ursache) den Stein, sondern nachdem sie die Folge dieser Erscheinungen auf einander mehrere male wahrgenommen haben, so werden sie in ihrer Einbildungskraft in eben der Ordnung verknüpft, in der sie wahrgenommen worden sind, so, daß wenn eine dieser Erscheinungen ihnen vorkömmt, alsdann auch die andere in öfters wahrgenommener Ordnung vorgestellt wird. Es ist also hier blos eine subjektive Nothwendigkeit nach einem empirischen Gesetze, keinesweges aber, eine objektive Nothwendigkeit a priori. Herr Kant hat zwar bewiesen, daß wir keinen Begriff von einem Objekte überhaupt (wie hier z. B. vom Entstehen eines Dinges) haben können, wo nicht das Urtheilsvermögen, die für sich in Ansehung der Objekte unbestimmte logische Form durch ein Urtheil

bestimmt. Aber wenn ich behaupte mit David Hume, daß dieses kein Verstandesurtheil sey, so leugne ich zugleich das davon abhängende Faktum selbst, indem ich behaupte, daß wenn wir urtheilten, daß ein Ding b entstehet, so geschieht es blos, weil wir urtheilen, daß es auf a nach einer Regel (daß beständig a vorhergehen, und b folgen muß) folgt, da aber dieses kein Verstandesurtheil ist (wir nennen die uns angewöhnte Art der Folge dieser Dinge aufeinander wirkliche Erfahrung, die andern aber ein bloßes Spiel der Einbildungskraft), so bestehet Alles, was Herr Kant bewiesen hat, also blos darinn, daß sich diese beide wechselsweise voraussetzen, d. h. um ein wirkliches Entstehen zu denken, muß man das zuentstehende Ding in Ansehung eines andern Dinges in einer Folge nach einer Regel denken, und auch umgekehrt, und dieses wird ihm Niemand streitig machen. Die Frage ist aber hier nicht nach der logischen Beziehung dieser Gedanken aufeinander, sondern nach ihrem reellen Gebrauche, und dieses ist eben, was nicht zugegeben werden kann. Und da also der Begriff von Ursache in Beziehung auf bestimmte Gegenstände der Erfahrung keine Realität hat, so hat auch der Begriff von Ursache überhaupt, als eine Abstraktion davon keine Realität."

„Wird man sagen: Zugegeben, daß die Gleichförmigkeit der Wahrnehmungen der Grund dieser Gewohnheitsurtheile ist, was ist aber der Grund dieser Gleichförmigkeit selbst? So antworte ich, diese Frage trift diese Theorie nicht mehr als die Kantische. Herr Kant sagt zwar,

es muß eine Regel a priori geben, die die aufeinander bezognen Wahrnehmungen bestimmt, weil sonst die Einbildungskraft keinen Stoff zu ihrer Thätigkeit finden wird. Folglich ist die Ordnung der Dinge in Beziehung aufeinander a priori bestimmt. Ich muß aber gestehen, daß ich die Stärke dieses Arguments nicht einsehen kann. Gesetzt, es wäre keine unveränderliche Ordnung unter den Wahrnehmungen, wäre nur zugleich keine unveränderliche Unordnung unter denselben, so hätte doch die Einbildungskraft immer Stoff genug zu ihrer Würksamkeit, indem diese keine unveränderliche, sondern blos eine oft wiederholte Folge der bestimmten Wahrnehmungen auf einander voraus setzt, so daß der Grad ihrer Wirksamkeit durch den Grad dieser Wiederholung bestimmt wird. Dieser Vorstellungsart zufolge ist also der Begriff von Ursache keine Kategorie, sondern eine Idee, zu der man sich im Gebrauche immer nähern, die man aber nie erreichen kann. Je öfter man die Folge bestimmter Wahrnehmungen aufeinander bemerkt hat, desto genauer werden diese untereinander in unsrer Einbildungskraft verknüpft, wodurch die subjektive Nothwendigkeit dieser Folge sich der objektiven immer nähert, ohne sie doch erreichen zu können. Und so ist es auch mit allen übrigen Kategorien beschaffen."

„Nachdem ich also die Schwierigkeiten der Kantischen Theorie gezeigt habe, will ich nun einen in etwas verschiedenen Weg einschlagen, wodurch, wie ich glaube, diese, wenn nicht völlig gehoben, doch um ein beträchtliches vermindert werden können."

„Die allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt, enthält augenscheinlich ihre Auflösung in sich selbst, diese bestehet darin: die Vernunft fodert, daß man das Gegebne in einem Objekte nicht als etwas seiner Natur nach Unveränderliches betrachten muß, sondern blos als eine Folge der Einschränkung unsres Denkvermögens. Die Vernunft gebietet uns daher einen Fortschritt ins Unendliche, wodurch das Gedachte immer vermehrt, das Gegebne hingegen bis auf ein unendlich Kleines vermindert wird. Es ist hier die Frage nicht, wie weit wir hierin kommen können, sondern blos aus welchem Gesichtspunkt wir das Objekt betrachten müssen, um darüber richtig urtheilen zu können? Dieser (Gesichtspunkt) ist aber nichts anders als die Idee des allervollkommensten Denkvermögens, wozu wir uns immer nähern müssen bis ins Unendliche."

„Die mathematische Antinomie, indem sie mit der vorigen einen ähnlichen Ursprung hat, wird auf eine ähnliche Art aufgelößt. Ich will mich hierüber erklären."

„Es giebt zweierlei Arten der Konstruktion, nehmlich eine Objekt- und eine Schema-Konstruktion, d. h., entweder wird das Objekt selbst völlig seinen Bedingungen (im Verstande) entsprechend, in der reinen Einbildungskraft a priori dargestellt, oder es kann nicht völlig seinen Bedingungen entsprechend a priori, sondern blos vermittelst einer empirischen Konstruktion dargestellt werden."

„Wenn man die Gleichung eines Zirkels algebraisch ausdrückt, und eine beliebige Anzahl Punkte bestimmt, die derselben Genüge leisten, so hat man die Konstruktion eines Zirkels a priori, aber dadurch werden nur einige Punkte im Zirkel, die die loci geometrici dieser Formel sind, nicht der Zirkel selbst, als eine stetige Größe, als eine einzige Linie konstruirt; soll dieses geschehen, so muß man diese Punkte durch gerade Linien verbinden. Aber alsdann entspricht diese Konstruktion nicht völlig ihrem Begriffe, indem sie nur in den bestimmten Punkten demselben gemäß ist. Beschreibt man hingegen einen Zirkel durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, alsdann wird die Konstruktion dem Begriffe völlig entsprechen. Ich glaube, daß dieses auch der Grund sey, warum die alten Geometer bis auf Kartesius die krummen Linien (ausser dem Zirkel) mechanische Linien, und nur die gerade Linie und den Zirkel geometrische Linien genannt haben, und daher auch den erstern nicht gern einen Platz in ihrer Geometrie haben einräumen wollen. Kartesius wunderte sich darüber nicht wenig, und meinte, daß sie dazu keinen Grund hätten. Denn, sagt er, sollten sie die krummen Linien deswegen mechanische Linien genannt haben, weil man sich zu ihrer Beschreibung einiger Maschinen bedienen muß, so hätten sie aus eben dem Grunde auch den Zirkel und die gerade Linie aus ihrer Geometrie weglassen müssen, indem auch diese vermittelst des Zirkels und Lineals beschrieben werden müssen. Er glaubte hingegen, daß alles, was sich genau angeben läßt, mit Recht geometrisch genannt wer-

den kann, und von dieser Art sind alle die Linien, die durch eine stete Bewegung oder auch durch mehrere Bewegungen, die aufeinander folgen, sich einander wechselsweise bestimmen. *)“

„Aber wie es scheint, hat dieser große Mann nicht bemerkt, daß eine geometrische Linie zwo Kriterien hat, erstlich muß sie eine Linie, d. h., eine stetige Größe seyn, sonst gehörte sie nicht zur Geometrie. Zweitens muß sie auf irgend eine Weise ausmeßbar, d. h., eine geometrische Linie seyn. Wenn eine krumme Linie vermittelst ihrer Gleichung konstruirt werden soll, so kann es nur dadurch geschehen, daß man einige Punkte bestimmt, von der Art, daß die von ihnen zum Diameter

---

*) Mais je metonne de ce qu'ils n'ont point outre cela distingué divers degrez entre ces lignes plus composés, & je ne sçaurois comprendre, pourquoi ils les ont nommé mechaniques plûtôt que geometriques. Car de dire que ç'ait été a cause qu'il est bésoin de se servir de quelque machine pour les decrire, il faudroit rejetter par même raison les cercles et les lignes droites, vû qu'on ne les decrit sur le papier qu' avec un Compas et un Regle, qu' on peut aussi nommer de Machines. Mais il est, ce me semble, tres clair, que prènant, comme en fait, pour geometrique ce qui est précis et exact, et pour mechanique ce qui ne l'est pas, et considerant la geometrique comme un science, qui enseigne generalement a connoitre les mesures de tous les corps, on n'en doit pas plûtôt exclure les lignes les plus composés que les plus simples, pourvu qu'on les puisse imaginer être decrites par un mouvement continu, ou par plusieurs qui s'entresuivant, et dont les derniers soient reglés par ceux qui les precedent: car par ce mojen on peut toujours avoir une connoissance exacte de leur mesure. Descartes geometrie, Liv. II, sect. 2.

gezognen Linien mit den dadurch abgeschnittenen Linien des Diameters in dem durch die Gleichung ausgedrückten Verhältniß stehen. Also nur diese Punkte, nicht aber die krumme Linie selbst ist hier ausmeßbar. Folglich haben die Alten, wie ich glaube, Recht, wenn sie dieselben nicht geometrische Linien haben nennen wollen, weil sie zwar (in den konstruirten Punkten) geometrisch, aber nicht Linien sind; sollen sie es seyn, so muß man zu der bloßen Konstruktion der Punkte, noch ihre Verbindung durch gerade Linien hinzufügen, dieses ist aber nicht mehr geometrisch, weil die Punkte, die in diese geraden Linien fallen, sich nicht mehr durch die Gleichung bestimmen lassen. Hier fodert uns also die Vernunft auf, daß wir die Anzahl gedachter Punkte immer vermehren bis ins Unendliche, wodurch sich diese Konstruktion ihrem Begriffe immer nähert, und nur durch die völlige Erreichung desselben bekommen wir ein reelles Objekt a priori, welches sonst nicht möglich ist. Wird z. B. der Begriff eines Zirkels durch seine Gleichung bestimmt, so kann seine Konstruktion nicht völlig demselben gemäß seyn. Wird aber der Begriff wie in der gemeinen Geometrie bestimmt (eine Linie, deren Punkte von einem gegebnen Punkt gleich weit sind) und man konstruirt denselben, wie gewöhnlich durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, so ist diese Konstruktion freilich vollständig, sie ist es aber nicht a priori, weil der Begriff von Bewegung selbst a posteriori ist. Es giebt also kein andres Mittel, einen Begriff völlig a priori zu konstruiren, als ein progressus in infinitum, wie schon gezeigt worden."

„Ich komme nun zur dritten Abtheilung der Hauptfrage, nehmlich: wie ist Naturwissenschaft *a priori* möglich? Die Erklärung davon nach Herrn Kant ist diese. Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze a priori (jede Wirkung muß eine Ursache haben, und dergleichen); wie ist es also möglich, daß der Verstand a priori den Gegenständen der Natur a posteriori Gesetze vorschreiben soll (daß sie seinen Sätzen a priori gemäß seyn müssen)? Und da ich in Herrn Kants Auflösung dieser Frage Schwierigkeiten gefunden zu haben glaube, so sehe ich mich gezwungen, eine eigne Auflösung zu wagen. Ich behaupte erstlich mit Herrn Kant, daß Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit a priori sind, und daß sie nichts, was in den sinnlichen Gegenständen selbst, sondern bloß unsre Art von den sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden, enthalten: Zweitens, daß die logischen Formen des Denkens, vorausgesetzt, daß sie Realität haben, nicht von den Dingen an sich, insofern sie uns gänzlich unbekannt sind, sondern blos von ihren Erscheinungen in uns gebraucht werden können, und daß daher ihre absolute Totalität, nicht von konstitutiven, sondern blos von regulativem Gebrauche seyn kann. Soweit gegen den methaphisischen Dogmatism. Ich behaupte aber zugleich mit meinem sceptischen Freunde D. Hume gegen den kritischen Dogmatism, daß diese logischen Formen des Denkens (indem ihr Quasigebrauch von den Gegenständen der Natur, sich aus von der Erfahrung genommenen pschychologischen Gründen erklären läßt) auch von den sinnlichen Gegenständen der Natur unmittelbar keinen Gebrauch haben, sondern blos

vermittelst einer vollständigen Induktion (zu der wir uns immer nähern, die wir aber nie erreichen können) ihre objektive Realität bekommen können, wodurch sich ihre subjektive Realität der objektiven immer nähert, bis sie sich vereinigen. Und daß dieses Verfahren der Naturlehre eben das Verfahren der Mathematik ist, und daß dieses in beiden auf gleiche Weise rechtmäßig ist."

„Die Mathematik enthält lauter synthetische Sätze a priori, d. h., Regeln des Verstandes, die mit der Konstruktion der Objekte selbst gegeben sind, oder genauer: Das Erkenntnißvermögen bringt die Objekte diesen Regeln gemäß hervor. Die Regeln bekommen also erst ihre Realität durch die Gegenwart der Objekte selbst. Vor ihrem Daseyn im Gemüthe konnte man nicht wissen, welchen Regeln sie nach ihrer Entstehung subsumirt werden müssen. Es ist hier nicht wie mit dem analytischen Grundsatze: „Ein Ding kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn" beschaffen, wo man schon vor der Konstruktion eines bestimmten Objekts (eines Dreiecks u. dergl.) von ihm etwas mit Gewißheit behaupten kann, daß es nehmlich nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Die synthetischen Sätze a priori haben also hierin keinen Vorzug vor denen a posteriori, der Unterschied zwischen diesen beiden Arten bestehet blos darin, daß nehmlich in den erstern die Materie dieser Sätze a priori vom Erkenntnißvermögen selbst hervorgebracht, in den letztern hingegen a posteriori von etwas anderm gegeben ist, die Urtheile selbst aber als Formen oder Arten, diese Objekte zu denken, in beiden a posteriori sind. Der Verstand schreibt dem produktiven Einbildungsvermögen eine Regel vor, einen Raum

in drei Linien eingeschlossen, hervorzubringen; diese gehorcht und konstruirt das Dreieck, aber siehe, es dringen sich zugleich drei Winkel auf, die der Verstand gar nicht verlangt hatte. Nun wird er auf einmal klug, indem er die ihm bisher unbekannte Verknüpfung zwischen drei Seiten und drei Winkel einsehen lernt, deren Grund aber ihm noch bis jetzt unbekannt ist. Er macht also aus der Noth eine Tugend, indem er eine gebieterische Miene annimmt, und sagt: Ein Dreieck muß drei Winkel haben, als wäre er hierin selbst Gesetzgeber, da er doch in der That einem ihm gänzlich unbekannten Gesetzgeber gehorchen muß. Die objektive Nothwendigkeit dieser Sätze kann daher mit Recht bezweifelt werden, vielleicht kann irgend ein denkendes Wesen oder auch ich selbst unter gewissen Umständen ein Dreieck mit mehr oder weniger Winkel konstruiren, da dieses an sich keinen Widerspruch enthält. Diese Nothwendigkeit ist also blos subjektiv, sie kann aber verschiedne Grade annehmen bis zum allerhöchsten Grad, (als Idee) wodurch sie zur objektiven Nothwendigkeit wird, denn der ganze Vorzug der objektiven Nothwendigkeit, (dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält) besteht bloß darin, daß man überzeugt ist, daß es in keiner Konstruktion, unter welchen Umständen es auch bewerkstelligt werden mag, anders seyn kann; bin ich also durch eine vollständige Induktion überzeugt, (indem ich das Dreieck unter allen möglichen Umständen und auch andere denkende Wesen es unter allen diesen Umständen konstruirt und so befunden haben, gesetzt, daß dieses möglich wäre) daß das Dreieck in der Konstruktion nicht anders als drei Winkel haben kann, so wäre es so

gut, als wäre ich durch den Satz des Widerspruchs davon überzeugt; da aber diese Induktion nie vollständig seyn kann, so kann sich daher die subjektive Nothwendigkeit der objektiven zwar immer nähern, sie kann sie aber nie völlig erreichen. So ist es auch mit unsern Urtheilen über Gegenstände der Natur beschaffen. Ich bemerke, das Feuer ist warm, (daß auf die Vorstellung des Lichts oder irgend eine andre Eigenschaft des Feuers die Empfindung der Wärme in mir entsteht) hier ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil, wie Herr Kant sich ausdrückt, und kann nach mir durch keine unmittelbare Operation des Verstandes zu einem Erfahrungsurtheil werden, wie es Herr Kant haben will. Ich bemerke eben dieses noch einmal und aber einmal u. s. w. Wodurch diese beiden Erscheinungen in mir immer fester verknüpft werden, so daß zuletzt (durch eine völlige Induktion) diese subjektive Verknüpfung ihren höchsten Grad erreicht, und der objektiven gleich wird."

„Was die letzte Frage anbetrift, nehmlich: **Wie ist Methaphisik möglich?** so muß man erstlich bestimmen, was Methaphisik heißt. Ich glaube in der Definition der Methaphisik mit Herrn Kant übereinzustimmen. Nehmlich Methaphisik ist die Wissenschaft der Dinge an sich. Ich unterscheide mich von Herrn Kant blos darin: nach Ihm sind die Dinge an sich die Substrata ausser uns von ihren Erscheinungen in uns, und mit denselben ganz heterogen, folglich muß diese Frage unaufgelößt bleiben, indem wir kein Mittel an der Hand haben, die Dinge an sich abstrahirt von unsrer Art von denselben afficirt zu werden, zu erkennen. Nach mir hingegen

ist die Erkenntniß der Dinge an sich nichts anders als die vollständige Erkenntniß der Erscheinungen. Die Methaphisik ist also nicht eine Wissenschaft von etwas ausser der Erscheinung, sondern blos von den Gränzen (Ideen) der Erscheinungen selbst, oder von den letzten Gliedern ihrer Reihen. Nun sind zwar diese als Objekte unsrer Erkenntniß unmöglich, sie sind aber mit den Objekten so genau verknüpft, daß ohne sie keine vollständige Erkenntniß von den Objekten selbst möglich ist. Wir nähern uns immer zu ihrer Erkenntniß nach dem Grade der Vollständigkeit unsrer Erkenntniß der Erscheinungen ꝛc."

Wahrscheinlichkeit ist eine unvollständige Erfahrungserkenntniß, entweder insofern sie nicht durch beständige, sondern blos durch öftere Wiederhohlung bestätigt wird. So ist es z. B. wahrscheinlich, daß ein geworfener Würfel, dessen vier Seiten mit a, zwei aber mit b bezeichnet sind, auf eine Seite, die mit a bezeichnet ist, fallen werde, weil dieser Buchstabe im Würfel öfterer wiederholt ist, als der Buchstab b; Oder auch, wenn diese Widerholung in Ansehung unsrer bisherigen Erfahrung beständig ist, so ist sie doch in Ansehung der Zukunft blos wahrscheinlich, insofern man keine Regel in dem innern Verhältnisse darin antreffen kann.

Z. B., daß wenn die Sonne morgen aufgehn wird, sie ihre gewöhnliche Richtung von Morgen nach Abend nehmen wird, ist blos wahrscheinlich, denn obgleich wir es beständig so wahrgenommen haben, so finden wir doch kein inneres Verhältniß zwischen der Beschaffenheit der Sonne und dieser Richtung. Hingegen

beruht die Erfahrungswahrheit *) 1) auf einer beständigen Wiederhohlung eben derselben Wahrnehmung, 2) auf einem entdeckten inneren Verhältniß darin.

Weisheit ist das Vermögen, das objektive Gute an sich (bonum per se), nicht durch eine Regel a priori, auch nicht durch Erfahrung, sondern unmittelbar zu bestimmen, und im Objekte zu erkennen; so wie **Klugheit** ein Vermögen ist, das Gute in Beziehung auf etwas (bonum secundum quid), oder das Nützliche aus der Erfahrung zu bestimmen. Die Klugheit ist das Vermögen, von der Uebereinstimmung der Mittel zum Zwecke hypothetisch zu urtheilen. Sie ist also nichts anders, als die praktische Vernunft. **) Die Weisheit hingegen ist das absolute Beurtheilungsvermögen, dessen Realität aber blos problematisch ist.

Welt ist der Inbegrif alles dessen, was als wirklich wahrgenommen werden kann. Ich sage mit Fleiß: wahrgenommen werden kann; damit, indem ich von der Welt blos als Erscheinung in uns, nicht aber als Ding an sich spreche, man nicht glauben möge, daß dasjenige, was noch in keiner Erscheinung vorgekommen ist, oder auch je vorkommen wird (wie z. B. die von unserm Gesichtskreise entfernten Sterne, oder was nahe

*) Siehe Wahrheit.

**) Ich nehme hier praktische Vernunft in einem andern Sinne als es Herr Kant in seiner Moral nimmt. Nehmlich in einem Sinne, da sie von niemand streitig gemacht werden kann.

am Mittelpunkte der Erde ist) von der wirklichen Welt ausgeschlossen werden müsse.

Wenn z. B. ein Licht in meinem Zimmer brennt, und ich ausgegangen bin, kann ich deswegen nicht sagen, daß während meines Ausgehens kein Licht in meinem Zimmer gebrannt habe, weil ich aus gewissen Kennzeichen der Erfahrung, z. B. Verminderung der Lichtkerze, abnehmen kann, daß, wenn ich beständig in meinem Zimmer geblieben wäre, ich auch beständig das Licht hätte brennen sehen müssen, obgleich dieses eine bloße Erscheinnng in mir ist. Und hierin unterscheidet sich der empirische Idealismus von dem transcendentalen.

Weltseele ist eine der Materie überhaupt (dem Stoff aller reellen Objekte) beiwohnende, und auf dieselbe wirkende Kraft, deren Wirkung nach der verschiedenen Modifizirung der Materie*) verschieden ist. Sie ist der Grund der besondern Art der Zusammensetzung in jedem, (auch Unorganisirten) ist die Organisation in jedem organisirKörper, das Leben im Thier, der Verstand und die Vernunft im Menschen u. s. w., kurz sie giebt die Form, die wiederum die Materie zur Annehmung einer andern Form von einer höhern Ord-

*) Die Bedingungen der Modificirung eines Körpers müssen in seiner Materie, der Grund dieser Würkung, diesen Bedingungen der Materie gemäß aber muß in seiner (nach den Peripatetikern) Form, oder (nach den Neueren) Kraft gesucht werden.

nung geschickt macht. Und da die Materie unendliche Modifikationen annehmen kann, so kann diese Entelechie auch unendlich verschiedene Formen liefern, sie ist also der Grund aller möglichen Wirksamkeit.

Man könnte hier die Frage aufwerfen, was mag doch die neueren Philosophen bewogen haben, diese Meinung gänzlich zu verwerfen, und im Gegentheil anzunehmen, daß die verschiedenen Formen der Dinge verschiedene Substanzen sind; ja sogar, daß Leibnitz eine unendliche Anzahl solcher Substanzen annimmt; und wenn man schon hin und wieder Erwähnung davon findet, dieses bloß auf eine höhnische, nicht aber auf eine gründliche Art geschiehet, als wie wenn die Rede von Constellation, Hexerei und dergl. wäre. Hält man also diese Meinung für grundfalsch und keiner Widerlegung bedürftig? Oder hält man sie zwar nicht für falsch, aber doch für die Religion und wahre Moralität schädlich? Aber wo sind die Gründe dazu? Man wird sagen: Wir haben von dieser Weltseele als Objekt keinen Begriff. Wir können daher von ihrem Daseyn nicht urtheilen. Dieses hätte nach der Kantischen Kritik seine völlige Richtigkeit. Aber wir haben von unsrer eignen Seele als Objekt eben so wenig einen Begriff, und doch setzen wir ihr Daseyn voraus. Nach Kant kann man so wenig behaupten, daß es mehrere Seelen (überhaupt Kräfte) gebe, als daß bloß eine einzige allgemeine existire (wenn die Rede nicht bloß von der Anschauung, sondern von ihrem Substrat ist), indem Vielheit, Einheit, Existenz, Formen des Den-

kens sind, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, weil dadurch ein Objekt bloß gedacht, nicht aber erkannt werden kann. Ich habe aber hier nicht mit Kant, sondern mit seiner Gegenparthei zu thun, die das bloße Denken für hinreichend hält, ein Objekt dadurch zu bestimmen, sie haben also keinen Grund diese Meinung zu verwerfen.

Was aber die Schädlichkeit dieser Meinung anbetrift, so weiß ich nicht, worin sie bestehen könnte. Vermuthlich fürchtet man hier den Spinozismus, welches aber ohne Grund ist. Denn nach diesem ist Gott und die Welt eine und eben dieselbe Substanz, der zwei Eigenschaften beigelegt werden, nehmlich unendliche Ausdehnung (Materie) und unendlicher Verstand (Form). Die Weltseele aber ist bloß der Grund der Formen, und ist mit der Welt endlich. Das Daseyn Gottes wird nach den erwähnten Philosophen aus seinem Begriff a priori demonstrirt, das Daseyn der Weltseele hingegen wird bloß a posteriori angenommen. Diese Meinung ist also weit vom Spinozismus entfernt. Die Unsterblichkeit der Seele kann so gut oder so schlecht (in Ansehung der Persönlichkeit) nach dieser als nach ihrer entgegengesetzten Meinung bewiesen werden, womit ich mich aber jetzt nicht befassen will. Folglich ist die Religion von dieser Seite ausser aller Gefahr. Was ferner die Moral anbetrift, so leuchtet Jedem gleich ein, daß man aus dieser Meinung noch mehr Gründe für die Moralität erhalten kann, als aus der entgegengesetzten, indem wir mit dem Propheten einander mit Recht zurufen können: Sind wir denn nicht

Alle von einem Vater (Ursprung), hat uns nicht Alle ein Gott erschaffen? Warum soll jeder von uns mit seinem Bruder zerfallen? *)

Nachdem ich also gezeigt habe, daß man keine Gründe wider diese Meinung anführen kann, werde ich nun zeigen, daß man vielmehr tristige Gründe für dieselbe habe.

Ich glaube erstlich bemerken zu können, daß diese Streitigkeit mit einer andern Streitigkeit in genauer Verbindung stehe, nehmlich mit der über die Erklärungsart der Generation, welche zwei entgegengesetzte Systeme veranlaßt hat, nehmlich das System der *Evolution*, und der *Epigenesis*.

Nach dem letztern nimmt man an, daß der reife, übrigens aber rohe ungeformte Zeugungsstoff der Eltern, wenn er zu seiner Zeit und unter den erforderlichen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelangt, dann zum neuen Geschöpfe allmälig ausgebildet werde. Dies lehrt die Epigenesis. Nach dem erstern hingegen verwirft man alle Zeugung in der Welt, und glaubt dagegen, daß zu allen Menschen und Thieren und Pflanzen, die je gelebt haben, und noch leben werden, die Keime gleich bei der ersten Schöpfung erschaffen wurden, so daß sich nun eine Generation nach der andern bloß zu

*) Die Moralität beruht auf der Bestimmung der Handlungen des freien Willens nach einem allgemeinen Princip, welches dem Princip des Eigennutzes entgegengesetzt ist. Dieses wird aber durch die Idee von der Allgemeinheit des handelnden Subjekts, oder der Weltseele am besten befördert.

entwickeln braucht. Deshalb heißt dies die Lehre der Evolution. Allein die Art und Weise dieser Evolution selbst, hat man wieder durch sehr verschiedne Theorien zu erklären gesucht. Heraklit nehmlich (mit dem Zunahmen der Düstere) und Hippokrates, oder wer sonst der Verfasser der unter des letztern Werken befindlichen Bücher von der Lebensordnung seyn mag, meinten, so wie manche ihrer neuern Nachfolger, diese Keime seyn auf und in der ganzen Erde verbreitet, wo sie lange umherschwärmten, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwickelten Brüder von seiner Art anträfe, in ihnen gleichsam Wurzel schlagen, seine bisherige Hülle abwerfen, und nun selbst zur Entwickelung gelangen könnte. Diese Theorie hat aber außer dem (hier freilich am wenigsten blendenden) Ansehen des Hippokrates so schlechterdings nichts vor sich, sondern ist so ganz blos aus den abentheuerlichsten willkürlichsten Voraussetzungen aufgebaut, daß man nicht absieht, was irgend für eine Hypothese man sich als unwahrscheinlich versagen dürfte, wenn man eine solche, wie diese sogenannte Panspermie, erlauben wollte.

Mehr Beifall haben zwei andere Evolutionstheorien erhalten, nach welchen beiden die Keime nicht umherschwärmen, sondern fein ruhig ineinander geschachtelt, und bei der ersten Schöpfung gleich in die ersten Stammeltern gelegt seyn sollten, so daß nun eine Generation derselben nach der andern durch die Paarung zur Entwickelung gelange. Der Unterschied zwischen beiden Theorien war bloß der, daß diese Keime nach der einen

beim Vater, nach der andern aber bei der Mutter liegen sollten.

Wie nehmlich im vorigen Jahrhundert die Vergrößerungsgläser erfunden waren, und sich hiedurch Aussichten in eine neue Welt von mikroskopischen Geschöpfen öffneten, so war bey der Neuheit dieser Erfindung und der Leichtigkeit ihres Gebrauchs, nichts natürlicher, als daß man nun aufs Gerathewohl tausenderlei Objekte unter das Mikroskop brachte, das so sehr mannigfaltige große Ueberraschungen gewährte. So besah auch unter andern ein junger Danziger, Ludwig von Hammen, der damals in Leiden Medicin studirte, im August 1677 einen Tropfen männlichen Saamens von einen Hahn, den er eben geöffnet hatte, unter seinem Glase, und erstannte, diesen Tropfen als einen Ocean zu erblicken, der von unzähligen flinken, raschen kleinen Thierchen belebt war. Diese unerwartete Erfahrung bestätigte sich im reifen Saamen anderer männlichen Thiere, und nun glaubte man in diesen Saamenwürmchen die Keime zu künftigen vollkommenen Geschöpfen, und mit ihnen folglich auch den Schlüssel zum Geheimniß der Zeugung gefunden zu haben.

Nun begreife ich zwar nicht, sagt Herr Blumenbach, von dem ich dieses entlehnt habe, wie Naturforscher und Physiologen von Profession den Saamenthierchen die willkürliche Bewegung, und überhaupt die Animalität haben absprechen können: aber noch weit unbegreiflicher ist es, wie andere Männer diese in einem stagnirenden thierischen Safte (so wie ähnliche Infusionsthierchen in andern Säften) zu erwartenden Würmchen

zu beseelten Keimen künftiger Menschen und Thiere haben hinaufwürdigen und erheben dürfen.

Herr Blumenbach (der nach dem Zeugniß eines Kants mehr als irgend Jemand sowohl zum Beweise der Theorie der Epigenesis, als auch zur Gründung der ächten Prinzipien ihrer Anwendung geleistet hat) macht hier folgende Einwendungen, die jedem auch ungelehrten Leser auffallen müssen, daß nehmlich die Würmchen im Saamen der nächstverwandten Thiere in ihrer Bildung so gänzlich verschieden, und andere, von den unähnlichsten Thieren einander so auffallend ähnlich sind, und daß man bei gewissen Thieren sogar zweierlei Arten dieser Würmchen zugleich, in gleichen Tropfen gesehen hat, und daß beide Arten von derjenigen Gattung, die ein anderer Beobachter gesehen hat, gleich weit verschieden waren, und die sich noch dazu in den Nieren so gut wie in den Saamenbläsgen gefunden haben, und dergl.; lauter Erscheinungen, die die zufällige Unbestimmtheit dieser fremden Gäste des männlichen Saamens so sehr erweisen, und die ihnen aufgedrungne Würde gänzlich vernichten.

Schon vor Entdeckung der Saamenthierchen hatte ein sonst wenig bekannter Mann, Joseph de Aromatariis einen dritten Weg eingeschlagen, das Zeugungsgeschäfte durch Evolution zu erklären, denjenigen nehmlich, der auf die vorgeblichen im mütterlichen Eierstock längst vor der Empfängniß zur Entwicklung vorräthig liegenden präformirten Keime hinausläuft. Auch Swammerdam hat ihn betreten, doch blieb er im Ganzen, besonders,

seitdem nun die Saamenwürmchen das große Aufsehen machten, wenig besucht, bis er auf Einmal in neuern Zeiten durch die Bemühungen der großen Männer, Haller und Bonnet am gangbarsten von allen gemacht worden.

Die Verfechter dieser Theorie, Haller und Spallanzani führen zu ihrem Beweise Erfahrungen und Beobachtungen an, die auf den ersten Blick so einleuchtend und entscheidend scheinen, daß sich der allgemeine Beifall wohl begreifen läßt womit zumal in den letztern 30 Jahren die Präexistenz der präformirten Keime im weiblichen Ei lange vor ihrer Befruchtung, aufgenommen wurde. Selbst Herr Blumenbach hatte erstlich dieser Theorie beigepflichtet, bis er durch den unerwarteten Erfolg eines Versuchs, den er in der Absicht angestellt hatte, um dadurch die Richtigkeit dieser Evolutionstheorie zu erweisen, davon zurückgebracht wurde. Er fand nehmlich, da er einige Ferientage auf dem Lande zubrachte, in einem Mühlbache eine Art grüner Armpolypen, die sich durch einen langgestreckten spindelförmigen Körper, und kurze meist steife Arme von der gemeinen grünen Gattung auszeichneten. Er machte damit die bekannten Reproduktionsversuche, so daß die Wiederherstellung gleichsam zusehends von statten zu gehen schien. Nur bemerkte er immer sehr deutlich, daß die neuergänzten Polipen bei allem reichlichen Futter doch weit kleiner als vorher waren, und ein verstümmelter Rumpf, so wie er die verlornen Theile wieder hervortrieb, auch im gleichen Maaße recht sichtlich einzukriechen, und kürzer und dünner zu werden schien, u. s. w. Einige Zeit nachher hatte dieser Autor Gelegenheit, eben diese Beobachtungen an einem Menschen zu machen, der einen offnen Schaden über dem Knie hatte, der sich nachher zu bessern anfing. Aber wie die Lücke im Fleisch nach und nach wieder mit plastischer Lymphe zur Narbe angefüllt wurde, so senkte sich auch das benachbarte gesunde Fleisch in gleichem Grade allgemach nieder, und schien gleichsam zu schwinden, so daß endlich die Narbe in der Grube, und das Fleisch am Rande derselben, wieder fast gleich standen, eben so wie bei den vorerwähnten grünen Armpolypen. Aus allen diesen und noch mehrern gemachten Erfahrungen u. Beobtungen ziehet der Verfasser folgendes Resultat:

Daß keine präformirte Keime präexistiren, sondern, daß in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb, der also zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper, (der Kontraktilität, Irritabilität, Sensibilität u. dgl.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt verschieden ist, der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung und

Reproduktion zu seyn scheint, und den er, um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Nahmen des Bildungstriebes belegt.

Der Verfasser erinnert auch den Leser, daß bei ihm das Wort Bildungstrieb, so wie die Worte Attraktion, Schwere ꝛc. zu nichts mehr und nicht weniger dienen soll, als dadurch eine Kraft zu bezeichnen, deren konstante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren Ursache aber so gut wie die Ursache der genannten noch so allgemein anerkannten Naturkräfte für uns Qualitas occulta ist, indem es von allen Kräften gilt, was Ovid sagt: Caussa latet, vis est notissima, und die Absicht bei Aufsuchung und Bestimmung dieser Kräfte ist bloß, ihre Wirkungen näher zu bestimmen, und auf allgemeine Gesetze zurückzuführen.

Der Verfasser fährt weiter fort, die Gründe für die Evolutionstheorie zu widerlegen. Er zeigt, daß die Continuation der Haut des Dotters im bebrüteten Ey mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens, und die Blutgefäße des letztern mit den Adern der sogenannten Figura venosa des erstern (welche Haller zum Beweise seiner Theorie anführt) keinesweges die Präexistenz des Küchelchens beweißt, indem dieses durch eine nachherige Einpfropfung der Häute und Blutgefäße des Küchelchens in der Haut des Dotters wohl hätte geschehen können, wovon er sowohl aus dem Pflanzen als Thierreiche Beispiele dieser Art anführt. Auf gleiche Weise widerlegt er auch einen anderen Beweis von eben der Art. Er führt als Gegengründe dawider die Beispiele von Entstehung

und Ausbildung ganz zufälligerweise neuerzeugter, im natürlichen Bau gar nicht existirender organischer Theile an, die gewiß nicht vorher schon präexistirt haben können, wie auch die Erzeugung der Bastarde. Er führt ferner Beispiele von den einfachsten Pflanzen und Thieren an, an denen man diesen Trieb, aus ungebildetem Stoffe zu bilden, leicht bemerken kann, wobei ich mich aber nicht länger aufhalten will. Ich habe dieses nur umständlich angeführt, sowohl wegen der Merkwürdigkeit dieser sehr natürlichen, aber seit geraumer Zeit paradox scheinenden Meinung an sich, als auch wegen des neuen Lichts, das sie auf die vorliegende Hauptfrage verbreiten kann. Man hat hier sowohl mit den Physikern als mit den Metaphysikern zu thun. Die erstern müssen mit ihren eignen Waffen (Erfahrungen und Beobachtungen) bestritten, die letztern aber mit der Fackel der Kritik beleuchtet werden.

Ich habe gesagt, daß die Frage über die Erzeugung mit der Frage über die allgemeine Weltseele aufs genauste verknüpft ist. Ich will mich nun hierüber näher erklären.

Eine (reelle) Form überhaupt: ist die Einheit im Mannigfaltigen des Objekts. Ist diese Einheit bloß die Einheit eines äussern Verhältnisses (in Zeit und Raum, so ist sie eine äussere Form; ist aber diese Einheit, eine wesentliche (untheilbare) Einheit, so ist sie eine innere Form.

Ein Aggregat von Theilen der Materie, (die auf eine gewisse Art untereinander geordnet sind) hat eine äussere Form. Hingegen ein organisirter Körper hat eine innere Form (die besondere Art der Organisation) und

dgl. Da also diese innere Formen der Natur untheilbare Einheiten sind, so können sie nicht nach natürlichen mechanischen Gesetzen nach und nach, sondern nach übernatürlichen Gesetzen auf einmal entstehen oder vergehen. Da sie auch voneinander nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschieden sind, so kann auch die Entstehung einer Form nicht aus einer andern mit ihr heterogenen Form erklärt werden. Z. B. Vernunft aus Leben, Leben aus Organisation u. dgl., obgleich die letztern, Bedingungen der erstern sind, und denselben vorhergehn müssen. Sie entstehen also nicht aus Materie (welches sich auf keine Weise denken läßt); auch nicht auseinander nach den Naturgesetzen; sie müssen also den Grund ihres Daseyns entweder in sich selbst haben, d. h. sie müssen Substanzen seyn, oder in etwas ausser denselben. Hieraus entsprangen zwei entgegengesetzte Meinungen; nehmlich die aristotelische Schule behauptete, daß Materie und Form ganz heterogene Dinge wären; die Materie ganz ohne alle Wirkung sey, und sich bloß leidend verhalte, die Form aber sey der Grund aller Wirksamkeit. Sie konnte aber die Entstehung der Formen (in den Körpern) nicht anders erklären, als dadurch, daß sie eine allgemeine ausser aller Materie existirende Form annahm, die den besondern Körpern ihre besondere Formen mittheilt. Durch diese ersten Formen werden die Körper geschickt, andere Formen von höherem Range zu erhalten, u. s. f.

Die Neuern hingegen, besonders die Leibnitz-Wolfische Schule verwirft das Daseyn dieser Anima mundi als einer Form ohne Materie, und nimmt an, daß die Formen der Körper den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben, sie entstehen und vergehen nicht nach den Naturgesetzen (ohne deswegen nothwendige Wesen zu seyn). Besonders nach Leibnitzens Begriff von Materie, daß sie nehmlich bloß eine Scheinsubstanz sey, und nach seiner Harmonie praestablie, wodurch nehmlich (wenn er wohl verstanden wird) Materie und Form einerlei Wesen ausmacht (indem die Verschiedenheit derselben bloß in Beziehung auf die Einschränkung des Subjekts statt findet), wird dieser allgemeine Weltgeist aus der Natur gänzlich verbannt. Das unendliche Wesen hingegen ist nach ihm keinesweges eine Anima mundi, sondern ein Ens extramundanum.

Laßt uns jetzt diese entgegengesetzten Meinungen untereinander vergleichen.

1) Wenn man gegen Leibnitzens Meinung einwenden sollte: Wir nehmen täglich wahr, daß diese Formen (nach gewissen Dispositionen der Körper) ihre Wirkung äussern, und dann plötzlich aufhören, und wiederum anfangen zu wirken (wie z. B. Denken, und sich willkürlich bewegen im Wachen und Schlafen), so muß er zu der Theorie der dunklen Vorstellungen, und überhaupt der nicht wahrgenommenen Wirkungen seine Zuflucht nehmen, was sind aber diese anders als bloße Dispositionen und in den Organen hinterlassene Spuren? Nimmt man hingegen an, daß alle Seelen verschiedene Ausflüsse einer und eben derselben Quelle (allgemeinen Weltseele sind, so läßt sich leicht begreifen, wie die Weltseele nach Beschaffenheit eines jeden Organs wirken,

von ihrem Wirken nachlassen, und abermal zu wirken anfangen kann, so daß die nach dieser Unterbrechung folgende Wirkung mit der ihr vorhergehenden in Verbindung bleibt, wenn nehmlich während der Unterbrechung dieser Seelenwirkung, die ihr (der Art, obgleich nicht dem Grade nach) angemessene Organenwirknng immer fortgesetzt wird.

2) So beweißt die Allgemeinheit der Formen des Denkens und Anschauens, worauf alle objektive Wahrheit beruhet, die Gemeinschaft der ihnen gemäß wirkenden Kraft; was also nothwendige Bedingung aller Wahrheit überhaupt ist, muß selbst nothwendig wahr seyn.

3) Die Lehre der Naturzwecke (causae finales) ist auch dieser Idee völlig angemessen. Es ist nehmlich eine ausgemachte Wahrheit, daß die mechanischen Naturgesetze nicht hinreichend sind, um dadurch die Entstehung der Formen zu erklären. Die Formen können nicht nach mechanischen Gesetzen der Natur hervorgebracht werden, sondern bloß dadurch, daß ihre Objekte auf eine bestimmte Art, nach mechanischen Gesetzen der Natur hervorgebracht, erlangt werden; woraus folgt, daß diese Formen und die mechanischen Gesetze der Natur, einerlei Ursprung haben müssen, weil ohnedies ihre Uebereinstimmung untereinander unbegreiflich wäre. Ich will dieses durch ein Beispiel aus Kants Kritik der Urtheilskraft, 2ten Theil 283. erläutern. Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach den bekannten Naturgesetzen, d. h., er erzeugt sich selbst der Gattung nach, und ist also Ursache und Wirkung zugleich. Nach den bloßen Naturgesetzen aber könnten die Theile, woraus der Baum

erzeugt wird, auf unendlich verschiedene Arten zusammengesetzt werden, dagegen sich diese besondere Art, worin sie dieser Form gemäß wirklich zusammengesetzt worden, wie eins zum Unendlichen verhält. Zweitens erzeugt ein Baum auch sich selbst als *Individuum*. Dieses ist der Wachsthum, der von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und als eine Zeugung zu achten ist, indem er die Materie, die er zu sich hinzusetzt, vorher zu spezifisch eigenthümlicher Qualität verarbeitet, welches der bloße Naturmechanismus nicht thun kann, und sich selbst vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt ist, weiter ausbildet. Und obgleich dieser Stoff, den er aus andern Dingen der Natur erhält, seinen Bestandtheilen nach nur als Edukt angesehen werden muß, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffes eine solche Originalität, die alle Kunst weiter hinter sich läßt. Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst, wie es jedem Naturkundigen genug bekannt seyn muß. Alles ist also in der Natur, Mittel und Zweck zugleich. Hingegen sind die Formen (die nach den Gesetzen der Natur erhalten, nicht aber hervorgebracht werden) blos Zweck und nicht wiederum Mittel zu etwas anderm, d. h. Endzweck. Und obschon, wie ich bemerkt habe, die Formen einander wechselsweise voraussetzen, so sind sie doch bloß Bedingungen, nicht aber Mittel zueinander. Das Leben muß freilich beim Menschen der Vernunft vorhergehen, es bringt aber nicht dieselbe hervor. Hieraus

erhellet, daß es eine und eben dieselbe Kraft seyn muß, die in ihren Wirkungen die Zwecke und Naturgesetze verbindet. Wir haben hier ein Ideal von der vollkommensten Verbindung einer gesetzgebenden und exekutiven Macht. Die erstere ist ohne die letztere leer (kann ihre Wirkung nicht äussern), hingegen ist diese ohne jene blind (Entweder Zufall oder fatale Nothwendigkeit).

Man muß der allgemeinen Natur nach Analogie mit der menschlichen Natur diese drei Principien beilegen: Vernunft, Verstand, und produktive Einbildungskraft. Die Vernunft liefert Ideen, d. h. Zwecke der Natur, der Verstand bestimmt die Regeln, nach welchen die Zwecke in den Objekten erlangt werden, die produktive Einbildungskraft bringt die Objekte selbst diesen Regeln gemäß hervor. Beim Menschen z. B. als Objekt der Natur ist seine spezifische Form (das Erkenntnißvermögen) Zweck. Sein besonderer Mechanismus ist seiner Form nach Regel, seines Stoffes nach aber Objekt dieser Regel der Natur.

Aus allem bisher Vorgetragenen erhellet, daß 1) die Weltseele nicht Gott selbst, sondern eine von ihm erschaffene Substanz ist, indem Gott als ein Ens perfectissimum, folglich als eine Intelligentia pura extramundana gedacht werden muß, die Weltseele aber ist zwar eine Intelligenz, aber eine solche, die mit einem organisirten Körper (der Welt) in genauer Verbindung stehet, folglich in ihrer Wirkung eingeschränkt, und von den mechanischen Naturgesetzen abhängig ist. 2) Diese Weltseele ist die causa formalis und finalis aller Objekte. 3) Die individuellen

Seelen der Menschen und Thiere sind keine wahre, sondern bloß scheinende Substanzen, indem ihre Substanzialität und Personalität (Einheit des Bewußtseyns im Mannigfaltigen der Vorstellungen) bloß formal aber nicht reell ist. 4) Das Gesetz der Ideenverknüpfung (associatio) ist kein psychologisches der Seele eigenthümliches sondern ein mechanisches dem Körper eigenthümliches Gesetz, das aber der Seele wegen ihrer Verbindung mit dem Körper zufälligerweise zukommen kann, d. h., es ist ein Gesetz der körperlichen Ideen (der zurückgelassenen Spuren der Nervenbewegungen), nicht aber der eigentlichen Ideen der Seele (Vorstellungen), wodurch sich alles, was man sonst nach der Theorie der dunklen Vorstellungen erklären muß, ohne dieselbe erklären läßt. Wenn z. B. Locke gegen den Satz: die Seele denkt beständig, einwendet, daß man durchs Schlafen im Denken nothwendig unterbrochen wird; so antwortet Leibnitz hierauf: man ist in der That durchs Schlafen im Denken nicht unterbrochen worden, und führt zum Beweise davon die Verbindung der Ideen nach dem Schlafe mit den Ideen vor demselben an. Nach dieser Theorie hingegen hat Locke vollkommen Recht, wenn er sagt: Wir denken nicht im Schlafe, und doch kann die Association der dem Schlafe vorhergehenden und nachfolgenden Ideen begreiflich gemacht werden, indem während dem Schlafe die Gehirnbewegungen nach mechanischen Gesetzen aufeinander gefolgt sind (ob schon nicht mit dem Grade der Stärke, der als Disposition zur Seelenwirkung erforderlich ist), so daß man aus den, dem Schlafe vorhergehenden, und allen

während desselben statthabenden, den Grund der darauf folgenden Gehirnbewegungen und folglich auch der damit verknüpften Vorstellungen angeben kann und dergl. Uebrigens habe ich nur diese Meinung in ein helles Licht zu setzen gesucht, ohne mich dafür oder dawider zu erklären, welches ich gänzlich der Beurtheilung des denkenden Lesers überlasse.

Bisher habe ich die Hypothese einer allgemeinen Weltseele festzusetzen, und mit Vernunftgründen zu unterstützen gesucht. Die Sache ist aber zu wichtig, als daß ich es dabei bewenden lassen sollte. Ich will mich daher umständlicher darüber erklären.

Es ist eine bekannte Frage über das Wesen der Seele, die eine andere Streitigkeit zwischen Locke und Leibnitz veranlaßt hat; nehmlich ob die Seele leer sey, gleich einer tabula rasa, so daß alle ihre Modifikationen von den Sinnen und der Erfahrung herkommen? oder ob nicht die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, ja sogar alle ohne Unterschied innere Bestimmungen der Seele sind, die nur auf Veranlassung der äusseren Objekte zum Vorschein kommen? Locke behauptet nach dem Aristoteles das erste, Leibnitz hingegen nach dem Plato, das letztere. Dieser muthmaßte selbst *) hier einen bloßen Mißverstand, indem er bemerkte, daß von der einen Seite Locke selbst Ideen, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflektion herkommen, d. h. die Begriffe der Formen oder Wirkungsarten der Seele, zugiebt, und daß von der an-

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain Avantp.

dern Seite er selbst (Leibnitz) die angebohrenen Ideen und Wahrheiten nicht für wirkliche Handlungen (des actions), sondern für bloße Anlagen (des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualites naturelles) die von einigen unwahrzunehmenden (insensibles) Handlungen begleitet werden, ausgiebt. Dieses Letztere aber ist das, was Locke nicht zugeben will. Leibnitz führt zum Beweise der Existenz der dunklen Vorstellungen in unserer Seele, die erworbnen Fertigkeiten (les habitudes acquises und die Vorrähte des Gedächtnisses (les provisions) an, deren Existenz in unsrer Seele man zugeben muß (indem sie bei Gelegenheit zum Vorschein kommen), und deren wir uns doch nicht immer bewust sind. Er führt ferner viele Beispiele an, woraus wir auf das Daseyn der dunklen Vorstellungen, deren wir uns aber (wegen ihrer Kleinheit, oder ihrer großen Anzahl, oder auch ihrer genauen Verknüpfung untereinander) nicht bewußt sind, schließen können. Daher kömmt es, sagt er, *) daß wir die Bewegung (oder auch das Geräusch) einer Mühle oder eines Wasserfalls, wenn wir einige Zeit daran gewöhnt worden sind, nicht mehr wahrnehmen, nicht als ob diese Bewegung auf unsre Organe keinen Eindruck machen sollte, sondern bloß deswegen, weil, indem die Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen hat, wir nicht mehr darauf aufmerksam sind. Ferner führt er zum Beweise an, das Brausen des Meers. Um dieses Geräusch im Ganzen

*) Eben daselbst.

zu hören, muß man nothwendig das Geräusche aller seiner Theile, d. h. das Geräusche einer jeden Welle hören, ob man schon dieses kleine Geräusch an sich ausser seiner Verbindung mit den übrigen nicht wahrnehmen kann, und das folglich nur in der Verbindung dunkel wahrgenommen wird. Ferner sagt er: Man schläft nie so tief, daß man nicht einige, obwohl schwache und dunkle Empfindungen haben sollte, man würde auch nie durch das stärkste Geräusch aufgeweckt werden, wenn man nicht einige Empfindungen von seinem Anfange, der sehr schwach ist, haben sollte, so wie man ein Seil auch durch die größte Anstrengung nicht zereissen könnte, wenn es nicht vorher durch die kleinste Anstrengung, die aber an sich unmerkbar ist, ausgedehnt wäre. Ferner, sagt er, sind es diese dunklen Vorstellungen, die das Individuum bestimmen, und welche die Spuren der vorhergehenden Zustände behalten, und dieselbe dadurch mit dem gegenwärtigen Zustande verknüpfen. Sie bestimmen uns zu Handlungen, die in Ansehung unsres Bewustseyns gleichgültig zu seyn scheinen, z. B. sich rechts oder links zu wenden und dergl. Sie sind die Ursache der Unzufriedenheit (ohne einen scheinbaren Grund). Durch sie können wir uns eine Beziehung unsrer Empfindungen von Eigenschaften der Körper auf die ihnen entsprechenden Bewegungen vorstellen, d. h. nach seiner Theorie, daß die Eigenschaften der Körper, z. B. Farben, Wärme, Härte und dergl. nichts anders als die verworrenen Vorstellungen der Bewegungen, die sie verursachen sind. Mit einem Worte: die dunklen Vorstellun-

gen sind in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die kleinen Körperchen (les corpuscules) in der Naturlehre sind, und es ist eben so unvernünftig, (unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen) sowohl diese als jene zu verwerfen. Wer davon anders urtheilt, zeigt, daß er die unermeßliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirkliche Unendliche verräth. Ausser diesen Gründen a posteriori führt er noch einen Grund a priori an, der auf dem Begriff von Substanz beruhet, nehmlich diesen, daß keine Substanz ohne Wirkung seyn kann. Dieser Grund erfordert aber eine Erläuterung.

Eine Substanz ist dasjenige in einem wirklichen Dinge, was bloß als Subjekt, nicht aber als Prädikat von irgend etwas anders gedacht werden muß, so wie das Subjekt überhaupt, eben dieser Begriff in Beziehung auf ein bloß mögliches Ding ist. Das Merkmaal einer Substanz ist, Dauer in der Zeit, d. h. die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten. Nun ist aber die Zeit die Form unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt, wir erkennen sie daher nie an sich, sondern bloß als eine Folge der sinnlichen Vorstellungen aufeinander. Wir müssen daher die Substanz (wenn wir sie dafür erkennen sollen) nothwendig auf Accidenzen, die nicht in der Zeit zugleich sind, sondern aufeinander folgen, beziehen. Die Substanz enthält also als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. Nun heist Handeln den Grund von der Wirklichkeit eines Dinges abgeben. Hieraus folgt, daß, da die Substanz

ohne ihre Accidenzen, nicht als Substanz wirklich seyn kann, so macht das Daseyn der Substanz, das Daseyn der Accidenzen nothwendig, oder mit andern Worten: Eine Substanz kann nicht wirklich seyn ohne zu handlen, d. h. ohne Accidenzen hervorzubringen.

Ich bemerke aber, daß diese Streitigkeit zwischen Locke und Leibnitz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andere Streitigkeit über das Wesen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zueinander, zum Grunde hat, worüber aber diese beiden Philosophen sich nicht näher erklären wollten, daß nehmlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beipflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber blos ein Vermögen im Köper, folglich eine Modifikation desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibniz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nehmlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist blos eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben. Locke wollte sich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des Materialismus auszuweichen. Er trägt dieselben daher nicht positiv, sondern in der Form eines Zweiffels vor: Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne? Leibnitz wollte sich desgleichen über seine Meinung nicht gradezu erklären, um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen. Er spricht daher von einer vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper, und sucht diese Harmonie durch das bekannte Gleichniß der zwei Uhren zu erläutern; dieses Gleichniß aber erläutert zwar etwas, aber bei weitem nicht das Wesentliche dieser Harmonie, worunter man, (wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnitzens Schriften, sondern alles was zu dieser Materie gehört, zusammennimmt, und darüber reiflich nachdenkt) nicht eine zufällige äussere, sondern eine wesentliche innere Harmonie, die nicht blos von einer Willkür, sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt, verstehen muß. Nehmlich die Seele ist eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt, sich beziehen kann. Sie ist ein Spiegel, worin die ganze Welt, obgleich nicht mit einerlei Grad der Klarheit und Deutlichkeit, abgebildet ist. Ein zusammenhängendes System dieser dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche die Seele (in diesem Leben) beständig begleiten, und ihr unmittelbar gegenwärtig sind, macht dasjenige aus, was wir den menschlichen Körper nennen. Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet. Dieses sich aufs ganze Universum beziehende Vermögen ist nach ihm keine bloße Fähigkeit, Anlage und dergl., sondern eine Tendenz zur Handlung, oder, nicht wahrzunehmende Handlung selbst, wie dieses aus den angeführten Stellen genugsam erhellet.

Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Sub-

stanz, sondern eine bloße Form eines bestimmten (menschlichen) organischen Körpers *) oder eine aus der Organisation entspringende Anlage zur Empfangung einer von aussenher kommenden Kraft. Eine Anlage aber ist keine Substanz. Die schon erlangte Kraft aber ist zwar an sich ihrem Ursprunge nach Substanz, und als lebende und denkende Substanz, Seele, aber nicht als eine bestimmte menschliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der besondern körperlichen Organisation, wodurch die Wirkung dieser allgemeinen Kraft auf eine besondere Art bestimmt wird. Und dieses wird auf folgende Art bewiesen. Das Daseyn einer Substanz oder Kraft bestehet im Wirken, sobald eine Kraft zu wirken aufhört, so muß sie auch aufhören zu seyn. Nun wissen wir aus der täglichen Erfahrung, daß die Seele nicht beständig wirkt, sondern ihre Wirkung unterbricht (z. B. im tiefen Schlafe u. dergl.), folglich kann die menschliche Seele als zu einem Individuum gehörig keine Substanz seyn. Leibnitzens Einwendung dagegen, daß nehmlich keine Substanz ohne Wirkung seyn kann, muß also wegfallen, weil eben dieses es ist, was ihm nicht zugegeben wird, daß nehmlich die menschliche Seele als solche eine Substanz ist. Was aber Leibnitz behauptet, daß in der That die Seele ihre Wirkung nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewußtseyn annimmt, ist nicht nur unerweißlich, sondern auch in sich

*) Siehe Anhang zur deutschen Uebersetzung Bonnets analytischen Versuchs über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles Seite 207 — 313.

widersprechend. Es ist unerweißlich, weil, wie ich schon gezeigt habe, alles was er als eine nothwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, eine Folge des bloßen Mechanismus seyn kann. Es ist aber auch widersprechend; denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nehmlich Bewegung die dem Körper, und Bewußtseyn, welches der Seele beigelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewußtseyns, unter sich begreift. Folglich heißt: die Seele wirkt ohne Bewußtseyn, so viel als: sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht. Ferner die erworbnen Fertigkeiten und die Vorräthe unsres Gedächtnisses, deren wir uns unbewußt sind, beweisen keinesweges das Daseyn der dunklen Vorstellungen in uns, indem diese, die von den körperlichen Eindrücken zurückgelassenen Spuren im Gehirn, nicht aber die dunklen Vorstellungen der Seele selbst betreffen; sie sind bloß Bedingungen der auf sie folgenden Seelenmodifikationen selbst. So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal davon gewöhnt sind, warum? weil diese Gewohnheit die Fibern des Organs biegsam und dem Eindrucke nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung davon, nicht wie Leibnitz sagt! obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beispielen, die Leibniz anführt, beschaffen. Es machen

auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondren körperlichen Modifikationen, die einem besondren organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibnitz ferner sagt, daß diese dunklen Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikationen sowohl zur Erklärung in der Seelen- als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe.

Aus dem Angeführten erhellet, daß die Meinung des Locke, von der menschlichen Seele mit der Idee einer allgemeinen Weltseele aufs genauste zusammenhänge, und daß nur die besondere Anlage als Resultat eines auf eine besondere Art organisirten Körpers, den Grund der Individualität abgeben kann. Nun will ich auch diese Idee mit Leibnitzens System von der vorherbestimmten Harmonie vergleichen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Harmonie die Harmonie der Identität zwischen zween Wesen ist, die nur dem Grade der Vollständigkeit nach voneinander verschieden sind, und daß der Mensch im Ganzen genommen eine einzige Vorstellungskraft ist, die sich auf das ganze Universum beziehet. Das Deutliche in dieser Vorstellung ist ein Prädikat der Seele, das Dunkle und Verworrne aber ist ein Prädikat des Körpers. Diese Kraft aber in ihrer Vollständigkeit genommen kann nur als eine einzige in der Natur gedacht werden, weil die Vorstellung des Universums alles Vorstellen in sich begreift; der Unterschied zwischen solchen Vorstellungskräften kann also bloß in

dem Unterschiede des Grades ihrer Einschränkung seinen Grund haben, es heißt also hier abermals: Es giebt nur eine einzige Seele (Vorstellungskraft, die sich aufs ganze Universum beziehet), die verschiedenen Körpern (Arten der Einschränkung dieser Kraft) gemein ist. Folglich stimmt die Idee einer Weltseele auch mit diesem Systeme aufs genaueste überein.

Ich bemerke aber, daß diese Idee, obschon sie diesen beiden Systemen gemäß ist, dennoch nach jedem derselben auf eine besondere Art bestimmt werden muß; nehmlich Lockens System zufolge muß man diese Weltseele als Inbegriff aller Formen (Kräfte der Natur) überhaupt denken. Nach Leibnitzens System hingegen bedeutet sie bloß das intellektuelle oder reine Denken, das allen Menschen gewissermaßen zu Theil wird. Ferner ist diese Weltseele nach dem erstern ein eingeschränktes Wesen, so wie die Welt selbst, der sie zugehört, nach ihm endlich ist, und existirt nicht für sich außer der Welt, sondern in derselben. Nach dem letztern hingegen beziehet sich diese Seele aufs Universum, d. h., auf den Inbegriff aller möglichen Dinge, sie ist also unendlich, und existirt an sich ausser der Welt, d. h. der wirklichen Objekte der Natur, obgleich diese, (durch Wegdenkung ihrer Schranken) sich in ihr zuletzt auflösen müssen. Da aber aus der Natur eines unendlichen denkenden Wesens nothwendig folgt, daß seine Objekte eingeschränkt seyn müsse (weil sie sonst nichts ausser ihm selbst seyn werden), so hat Leibnitz guten Grund, diese Objekte als Substanzen, nicht zwar als selbststän-

dige, wohl aber als für sich bestehende Wesen zu denken, wodurch sein System von dem spinozistischen unterschieden wird.

Das Generationssystem, welches Herr Blumenbach festzusetzen, und mit triftigen Gründen zu unterstützen sucht, stimmt auch mit der Idee einer Weltseele aufs genauste überein. Denn ein Bildungstrieb kann nicht ohne eine bildende Kraft gedacht werden, es ist aber der Vernunft gemäß nicht mehr als eine einzige Kraft von dieser Art, der Natur beizulegen, indem die Verschiedenheit der Bildungsarten, aus der Verschiedenheit des denselben zum Grunde liegenden Stoffes sich wohl erklären läßt. Locke bemerkt, daß die Eintheilung der Dinge in Arten und Geschlechter kein Werk der Natur, sondern der Menschen ist. Leibnitz behauptet zwar, daß diese Klassifikation nicht ganz willkürlich seyn, sondern in der Natur der Dinge selbst ihren Grund haben müsse, und daß bei den Thieren und Pflanzen die Generation (die Raçe) diesen Grund abgiebt (welches mit dem Evolutionssystem übereinstimmt) Er gestehet aber selbst, daß die raçe nur, wie er sich ausdrückt, une preuve provisionelle ist, da diese nicht immer Stich hält, indem zuweilen Kinder, die ihren Eltern ganz unähnlich sind gebohren werden, gestehet auch, daß wir noch nicht genug Kenntnisse, von den Produkten, die aus Vermischung verschiedener Thierarten entspringen, haben, und beklagt sich daher über die Gewohnheit, die Misgeburten umzubringen, anstatt, daß man sie erziehen sollte. Denn, sagt er, ob man schon gemeiniglich glaubt, daß die aus vermischten Arten er-

zeugten Thiere sich nicht fortpflanzen können, so erzählt doch Strabo, daß die Maulesel in Kapadozien sich fortpflanzen. Man hat mir, sagt er, auch aus China geschrieben, daß es in der benachbarten Tartarei Raçen von Mauleseln giebt. Wir sehen auch, daß die ausgemischten Arten entsprungnen Pflanzen ihre Art erhalten. Er muthmaßt auch, daß die Analogie der Pflanzen und Thiere einst über die Generation der letztern Licht verbreiten werde. Man hat in den neuern Zeiten diese Analogie weit allgemeiner gefunden, als sie zu seinen Zeiten war, indem man an den Polypen die Fortpflanzung der Pflanzen durch Propfreiser u. dgl. entdeckt hat.

Aus dem allen erhellet, daß die Weltseele oder die Bildungs- und Erhaltungskraft zwar nach gewissen Formen wirke, diese Formen aber nicht so genau bestimmt sind, daß sie nicht, nach den verschiedenen Abänderungen der Materie, verschiedenen Abänderungen unterworfen seyn sollten. Die Generatio aequivoca (Erzeugung aus der Fäulniß u. dgl.) ist, wie ich dafür halte, gar nicht so ungereimt, als man gemeiniglich vorgiebt. Zu dieser Art rechne ich die Saamen- und Infusionsthierchen, wenn man nur diese Zubereitung der Materie nicht für die causa efficiens, sondern blos für die causa conditionalis ausgiebt. Und wie kann auch dieses geleugnet werden? Da man doch die ersten Menschen und Thiere auf keine andere Art entstehen lassen kann, *) wenn man

*) Die erste Erzeugung einer jeden Art muß nothwendig eine generatio aequivoca gewesen seyn, oder man muß allen Anspruch auf Erklärung der Entstehung dieser Art aufgeben; denn zu sagen: dieser Mensch ist von seinen Eltern, und dies

nicht zum Uebernatürlichen seine Zuflucht nehmen will, wodurch man nichts erklärt, sondern bloß seine Unwissenheit verräth.

Ich halte daher die Idee einer allgemeinen Weltseele nicht nur der Natur und Vernunft an sich gemäß, sondern glaube auch, daß sie von großem Nutzen zur Erweiterung unsrer Naturerkenntniß seyn muß, worüber ich mich bei einer andern Gelegenheit näher erklären will.

Widersinnige Sätze (Paradoxa) sind solche, worin der Verstand mit der Einbildungskraft in Widerstreit geräth, so daß sich der Verstand dasjenige als möglich denkt, was sich die Einbildungskraft unmöglich vorstellen kann, und so auch umgekehrt. Von dieser Art ist z. B. die Eigenschaft der Asymptoten der krummen Linien; nehmlich: daß Linien, nach gewissen Gesetzen gezogen, sich einander bis ins Unendliche nähern können, ohne sich je zu berühren. u. dgl.

Es giebt aber auch Scheinparadoxa, die entweder aus Unwissenheit, oder aus einer Erdichtung der Einbildungskraft dafür gehalten werden. Von der ersten Art sind alle ungewohnte in einer subjektiven Erfahrung noch nicht vorgekommne Sätze. Von der zweiten Art ist z. B. dieser Satz: es kann einen Körper geben, der ins Was-

sind von den ihrigen erzeugt worden u. s. w. ins Unendliche, erklärt blos die Entstehung eines jeden gegebnen Individuums der Menschen nicht aber die Entstehung des Menschen überhaupt. Die heilige Schrift, und die Mythologie aller Nationen stimmen auch hierin überein.

ser (oder auch in eine andere flüssige Materie) getaucht, weder heraufsteigt noch heruntersinkt, sondern in dem Orte, wo er einmal ist, stecken bleibt. Dieses scheint blos ein Paradoxon zu seyn, und beruht auf einer unrichtigen Vorstellung von den Gesetzen der Schwere. So scheint auch der Satz, daß es Gegenfüßler giebt, ein Paradoxon zu seyn, indem die Einbildungskraft sich nicht vorstellen kann, wie es zugehe, daß diese von der Erde nicht herunterfallen. Dieses beruht wieder auf einer unrichtigen Bestimmung des Fallens, d. h. anstatt einer Richtung nach einem festen Punkte zu gedenken, denkt man sich blos eine leere Richtung nach einer Gegend. Ferner, daß mehr als drei Dimensionen gedacht werden könnten, scheint parador zu seyn, und zwar aus eben dem Grunde, woraus es einem Menschen, der alle unsere Sinne außer dem Sinne des Gefühls haben würde, parador scheinen müßte, daß es mehr als zwei Dimensionen geben sollte, weil er durch das bloße Gesicht nicht mehr wahrnehmen kann u. dgl.

So giebt es auch umgekehrt Dinge, die die Einbildungskraft als möglich denkt, der Verstand aber für unmöglich erklärt. Von dieser Art sind z. B. die Begriffe von einem Dinge an sich, einem absoluten Orte und Zeitpunkte, einer absoluten Bewegung, und überhaupt alles, was in dem Artikel Fiktion abgehandelt worden ist.

Wirklichkeit in uns, und Wirklichkeit ausser uns. Um das Kriterium, wodurch die bloße Wirklichkeit in uns von der Wirklichkeit ausser uns unterschieden wird, bestimmt angeben zu können, muß man die Natur

der verschiedenen Associationsarten in Betrachtung ziehn.

Es giebt nehmlich dreierlei Associationsarten: 1) die der **Kontiguität** (der unmittelbaren Folge aufeinander in Zeit und Raum). 2) Der **Aehnlichkeit**. 3) Der **Dependenz** (von Grund und Folge, Ursache und Wirkung). Laßt uns nun diese verschiedenen Associationsarten untereinander vergleichen.

Die Association der Kontiguität hat einen, sowohl objektiven als subjektiven empirischen Grund (von dem transcendentalen Grunde ist hier die Rede nicht).

Die beständige, oder die öftere Wahrnehmung der Folge von B auf A ist der Grund von ihrer Association in der Einbildungskraft, so daß mit der Vorstellung von A die Vorstellung von B zugleich reproduzirt wird. Die beständige Wiederholung dieser Folge ist blos subjektiv. Der Grund aber, der diese Wiederholung veranlaßt hat, ist nothwendig objektiv. Ich habe z. B. oft in der Nähe der Fleischbänke Hunde wahrgenommen, und dieses ist der Grund, warum meine Einbildungskraft bei der Vorstellung der Fleischbänke die Vorstellung der Hunde reproduzirt. Der Grund aber, warum ich die Hunde oft bei den Fleischbänken wahrgenommen habe, liegt nicht in mir, sondern in dem innern Verhältnisse dieser Objekte zueinander u. dgl.

Die beständige Wiederholung der Folge der Vorstellungen aufeinander an sich, kann uns also nicht auf den Begrif von **Wirklichkeit** ausser uns führen, weil sie bloß eine Modifikation des Subjekts ist. Nur der objektive Grund dieser Wiederholung (wir mögen ihn einsehn oder nicht) macht die Wirklichkeit ausser uns aus. Die Unterbrechung dieser aus der Erfahrung bekannten Kontiguität ist also ein Merkmaal der Nichtwirklichkeit. Es träumt mir z. B. als machte ich eine Reise von Berlin nach Paris; ich passire im Traume durch alle Oerter, die zwischen Berlin und Paris liegen, ihrer Ordnung nach hindurch; gelange endlich in Paris an. Aber siehe, ich erblicke nicht weit von dem pont-neuf die Berliner Garnisonkirche. Die Associationsreihe der Kontiguität wird dadurch unterbrochen; ich werde daher veranlaßt, zu glauben, daß dieses alles ein Traum sey und dergleichen.

Die Association der Aehnlichkeit kann uns auf keine Wirklichkeit führen. Sie hat einen objektiven Grund, wodurch blos das Verhältniß der Objekte zu einander, nicht aber ihr Verhältniß zu unsrem Gemüthe bestimmt wird. Die Objekte mögen wirklich oder bloß möglich seyn, so bleibt immer ihr Verhältniß zu einander eben dasselbe.

Endlich die Association der Dependenz ist entweder eine blos logische, oder eine reelle. Jene führt uns mehr auf die Existenz unsrer selbst, als auf die der äussern Objekte. Mit dieser aber ist es grade umgekehrt. Wenn ich eine Kette von Schlüssen, die als Grund und Folge voneinander abhängen durchdenke, so fühle ich dadurch meine Selbstthätigkeit, und folglich auch meine Wirklichkeit am meisten. Die Existenz der Objekte aber, die durch diese Vernunftoperation verknüpft werden, fühle ich am wenigsten, weil dadurch blos das Verhältniß der

Objekte zueinander in meinem Gemüthe, nicht aber ihr Verhältniß zu meinem Gemüthe (die Modalität der Wirklichkeit) bestimmt wird.

Wenn ich aber nach einem schwühlen Wetter den Himmel überwölkt, und darauf einen Regenguß wahrnehme, so leitet dieses mich mehr auf die Wirklichkeit dieser Erscheinungen, als meiner selbst; weil diese Erscheinungen nach der Association der gröstmöglichen Kontiguität (der beständigen Folge aufeinander nach einer Regel) erfolgt sind. Der Grund dieser Kontiguität liegt gänzlich ausser mir in den Objekten selbst, folglich kömmt ihnen auch Wirklichkeit ausser mir zu. Meine Selbstthätigkeit hingegen ist hier sehr geringe. Ich werde gleichsam zu dieser Association von etwas ausser mir gezwungen, indem dieselbe nicht wie die logische durch ein Prinzip in den Objekten selbst (ihr Realverhältniß zueinander) bestimmt wird.

Bei einem mindern Grade der Kontiguität (der öftern, nicht aber beständigen Folge nach einer Regel) ist das Gefühl der Selbstexistenz ungefähr dem Gefühle von der Existenz der äussern Objekte gleich, welches sich aus dem Vorhergehenden leicht erklären läßt.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist also dieses: unsre Selbstthätigkeit ist der Grund von dem Gefühle unsrer eignen Wirklichkeit. Der Mangel dieser Selbstthätigkeit aber der Grund von dem Gefühle der Wirklichkeit äusserer Objekte. Beide aber lassen verschiedene Grade zu.

Hieraus lassen sich auch manche psychologische Erscheinungen des Wachens und des Träumens, wie auch der verschiedenen Arten der Verrücktheit erklären. Da aber hier der Ort nicht dazu ist, so erspare ich mir dieses auf eine andere Gelegenheit.

Wunder ist eine Erscheinung, die sich nicht nach den bekannten Gesetzen der Natur erklären läßt, und die als Faktum nicht oft wiederholt worden ist.

Wer eine Sonnen- oder Mondfinsterniß zum ersten Male beobachtet, hält, wenn er astronomische Kenntniß besitzt, diese Erscheinung für kein Wunder, indem er dieselbe, nach den ihm bekannten Naturgesetzen, erklären kann, und sie ihm folglich nichts Unerwartetes ist.

Der gemeine Mann, der eine Sonnen- oder Mondfinsterniß zu beobachten öfters Gelegenheit hatte, hält sie, (obgleich er sie nicht erklären kann) auch so wenig für ein Wunder, als, daß der Magnet Eisen an sich ziehet, welches er gleichfalls öfters beobachtet hatte, obgleich es niemand erklären kann.

Es sind daher beide gedachte Bedingungen zugleich nothwendig, um ein Wunder zu bestimmen. Und auch in diesem Falle kann diese Erscheinung blos subjektiv, nicht aber objektiv, als ein Wunder bestimmt werden. Zu diesem Letztern ist nöthig, daß diese Erscheinung nicht nur von mir nicht erklärt werden kann, sondern daß sie auch an sich unerklärbar sey, und daß sie nicht nur von mir, sondern auch von niemanden mehr als ein einziges Mal beobachtet worden ist.

Z.

Zerstreuung (distractio) ist ein Zustand der Seele, worinn sie geräth, wenn keine von den ihr gegenwärtigen Vorstellungen für sie ein vorzügliches Interesse vor allen übrigen hat, und daher die Aufmerksamkeit unter alle gleichmäßig vertheilt, und folglich geschwächt wird.

Der diesem entgegengesetzte Zustand ist die Sammlung der Aufmerksamkeit auf einen einzigen Gegenstand u. Abstrahirung (abstractio) derselben von allen übrigen Gegenständen. Ist diese so stark, daß die Seele nicht nur vom Bewußtseyn aller übrigen Gegenstände, sondern auch vom Bewußtseyn ihrer selbst, abgezogen wird, so heißt dieser Zustand, das außer sich gerathen.

Zorn entspringt aus einer falschen Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes auf willkürliche Handlungen. Man geräth in Zorn wider ein mit Willkür begabtes Wesen, dessen Handlungen in Beziehung auf uns böse sind.

Man betrachtet die Willkür als ein an sich gleichgültiges Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, auf diese oder auf eine andere Art zu handeln, d. h. als ein Vermögen ohne zureichenden Grund zu wirken.

Hingegen betrachtet man die mit Willkür begabte Person selbst als den zureichenden Grund dieser Handlung, indem sie die an sich unbestimmte Willkür bestimmt; und folglich auch des daraus entsprungenen Uebels; da es sich doch in der That ganz anders verhält, indem eine Willkür ohne Motifen dem Satze des zureichenden Grundes zuwider ist.

Das Uebel verändert freilich aus dieser Betrachtung seine Natur nicht, und fordert von unserer Seite Präkaution. Der Zorn ist aber hier so thöricht, als der Zorn eines Hundes, der in den auf ihn geworfenen Stein beißt; weil er aus Mangel des Unterscheidungsvermögens den Stein personifizirt, d. h. als etwas mit Willkür Begabtes sich selbst Aehnliches betrachtet.

Zweitens verräth auch der Zorn Mangel der Beurtheilung vom Verhältnisse der Mittel zum Zwecke, indem der Ausbruch desselben kein Mittel zur Hebung des ihn veranlassenden Uebels ist.

Ein weiser Mann *) kann zwar zuweilen scheinen als gerathe er in Zorn, ohne darin wirklich zu gerathen. Denn da die meisten Menschen sich von Leidenschaften beherrschen lassen, so ist der Zorn bei ihnen (in Ermangelung eines vernünftigern Mittels) ein kräftiges Mittel zu ihrer Lenkung geworden. Es ist aber zu bemerken, daß es ein gefährliches Mittel ist, indem die Annehmung des Scheines einer Leidenschaft diejenige körperliche Modifikation hervorbringt, die die wirkliche Leidenschaft zu begleiten pflegt; folglich aus dem Gesetze der Verknüpfung der Seele und des Körpers, der Schein die Wirklichkeit hervorbringen kann; so wie eben dieses bei

*) Hier ist blos die Rede von der Entstehung des Zorns, die schon in der frühsten Jugend geschieht. Ist hingegen dieser Affekt einmal entstanden, und durch Gewohnheit befestigt worden, so wird es auch dem weisesten Manne Mühe kosten, davon los zu werden.

der feinen Welt ein mechanisches Beförderungsmittel der Tugend ist, d. h. die Bestrebung tugendhaft zu scheinen etwas zum Seyn beiträgt.

Man muß sich daher dieses Mittels nur bei drohender Gefahr, wo ein schleuniges Hülfsmittel erfordert wird, bedienen; so wie etwa des Mittels der Diktatur in einer Republik.

Zufall bedeutet eine Verneinung des Begriffes von Absicht in der wirkenden Ursache. Und dieses ist das System des Fatalismi. Die bloße Verneinung des Bewußtseyns des Zwecks von der wirkenden Ursache, ist noch nicht Fatalismus, indem sie noch eine Art freier Wahl (obgleich ohne Bewustseyn) in Ansehung des Zwecks überhaupt (Zweckmäßigkeit) überläßt. Will man aber diese nicht Zweck (den man nur dem, was durch das Bewustseyn bestimmt wird, beilegen will), sondern Zweckmäßigkeit (weil sie, obgleich ohne Bewußtseyn dennoch a priori bestimmt wird) nennen, so wird dieses blos auf einen Wortstreit hinauslaufen.

Zweck ist der unmittelbare Gegenstand des Willens, das relative Gute in der Empfindung. Zweck der Natur (angenommen, daß es einen solchen giebt) ist das absolute Gute (Vollkommenheit).

Daß nicht Zweck der Natur, nach Analogie mit dem Zweck des Menschen, in der Empfindung (die Welt selbst als letzte Ursache ihrer Produkte, oder ein Wesen außer derselben als letzte Ursache angenommen) gesucht werden müsse, erhellet daraus, daß das relative Gute in der Empfindung nur a posteriori erkannt wird; folglich setzt

dieses die Wirklichkeit des Objekts voraus, und kann also nicht diesem Zwecke gemäß entstanden seyn, weil dieses sich selbst widerspricht.

Der Zweck muß also nothwendig a priori bestimmt werden, wenn er überhaupt hier Statt finden soll. Dieser kann nichts anders (nach Voraussetzung eines unendlich vollkommenen Wesens als Ursache außer der Welt, oder die Welt selbst, als ein solches Wesen) als die größtmögliche Vollkommenheit (die beste Welt) seyn.

Die Annehmung eines unendlich vollkommenen Wesens als Ursache außer der Welt, das die größte Vollkommenheit zum Zweck hat, ist Leibnizismus oder Optizismus. Die Annehmung der Welt selbst, als eines solchen Wesens, ist Spinozismus. Die Verwerfung des Begriffs von Zweck der Natur überhaupt ist Fatalismus.

Ich will hierin keinen Schiedsrichter abgeben, sondern bemerke nur, daß, wenn auch das erstere System bewiesen werden sollte (woran ich doch sehr zweifele), wir uns dennoch von diesem Willen und seinem Zwecke a priori keinen Begriff machen können. Doch können wir die Ausdrücke immer beibehalten (indem wir keine zu dieser Absicht tauglichere haben), wenn wir uns nur über die Begriffe selbst genugsam erklärt haben.

Zweifel ist eine Ungewißheit in Ansehung der Qualität (Bejahung oder Verneinung) eines Urtheils.

Es giebt einen bloß negativen und einen positiven Zweifel. Jener entspringt aus Mangel an Gründen zu beiden entgegengesetzten Urtheilen. Dieser hingegen entsteht aus dem Daseyn hinlänglicher Gründe,

die auf beiden Seiten gleich stark sind. Der erstere ist bloß Unwissenheit in Ansehung der Materie des Urtheils (der Beschaffenheit des Subjekts und des Predikats, wovon die Bestimmung von Ihrer Beziehung aufeinander abhängt). Der zweite aber entsteht aus einer Art des Gleichgewichts zwischen den beiden entgegengesetzten Gründen, wodurch sie einander ihre Würkung auf das Gemüth aufheben. Von dieser Art sind z. B. die Antinomien der reinen Vernunft, wo man zu beiden entgegengesetzten Urtheilen gleiche Gründe hat. Sie sind in Ansehung des Dinges an sich beide falsch, in Ansehung seiner Erscheinung in uns aber beide wahr u. dgl.

Die geoffenbarte Religion, insofern sie auf dem Glauben an Wunderwerke beruht, kann, vorausgesetzt daß die Fakta, die man zu ihrer Unterstützung annimmt, wahr sind, dennoch in Zweifel gezogen werden. Denn, gesetzt, daß diese Fakta sich nicht nach den bisher bekannten Naturgesetzen erklären lassen, so ist doch immer möglich, daß es noch Naturgesetze gäbe, die uns bis jetzt unbekannt sind, woraus sich dergleichen Fakta erklären lassen; und folglich wir zu keinen übernatürlichen Gesetzen unsre Zuflucht zu nehmen brauchen.

Hieraus erhellet, daß der Skepticismus erstlich dem Dogmatismus entgegengesetzt sey, insofern dieser die Begriffe für hinreichend hält, um reelle Gegenstände dadurch zu bestimmen, jener hingegen die reellen Gegenstände in der Anschauung aufsucht, und wo er diese nicht findet, sich nur zu einem blos problematischen Urtheile berechtigt zu seyn glaubt.

Zweitens ist er der Unwissenheit entgegengesetzt, indem diese kein objektiver, sondern ein bloß subjektiver Mangel ist, folglich durch Unterricht gehoben werden kann, der Skepticismus hingegen ein objektiver Mangel in Beziehung auf jedes denkende Subjekt überhaupt ist; folglich auf keinerlei Weise gehoben werden kann.

Die unsterblichkeit der Seele z. B. wenn man darunter nicht die Einheit des Bewußtseyn in Beziehung auf jedes Objekt, sondern das diesem Bewußtseyn zum Grunde liegende Subjekt versteht, ist und bleibt immer problematisch; weil wir nur die Bedingungen unseres Bewußtseyns in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, nicht aber die Bedingungen des diesem Bewußseyn zum Grunde liegenden Subjekts angeben können.

Der Begriff von Pflicht, d. h. nach dem stoischen System, sich zum Handeln bloß durch die Negation der Neigungen, nach dem kantischen System aber durch die allgemeine Form der Vernunft zu bestimmen, ist problematisch, weil man dessen Realität aus der Erfahrung (da unsern Handlungen immer Neigungen zum Grunde liegen) so wenig bejahen, als verneinen kann.

Also nicht ein jeder, der sich die Data einer Wissenschaft nicht bekannt gemacht hat, so daß er über irgend einen Gegenstand derselben urtheilen kann, kann ein Skeptikus genannt werden, sondern bloß derjenige, der beweisen kann, daß, wenn auch alle hiezu nöthigen Data gegeben würden, er dennoch, aus der Natur der Sache an sich betrachtet, nicht darüber zu urtheilen im Stande sey.

Zweifelsucht ist eine Neigung, jedes Urtheil überhaupt, wider die innere Wahrnehmung, zurückzuhalten.

Der Dogmatiker hält nicht blos seine innre Wahrnehmung als Faktum für gewiß, sondern auch für an sich nothwendig wahr.

Der Skeptiker hält blos die innre Wahrnehmung der Form der Identität und des Widerspruchs, wie auch alles was darunter subsumirt wird, für nothwendig wahr; weil diese Form keine Erkenntniß irgend eines bestimmten Objekts voraussetzt, folglich von jedem Objekt überhaupt gültig seyn muß. Die Formen der synthetischen Sätze hingegen bezweifelt er erstlich in Ansehung ihres Gebrauchs in der Erfahrung, welches aber keinesweges wider die innre Wahrnehmung geschieht, weil die innre Wahrnehmung nicht diese Formen selbst, sondern etwas denselben Aehnliches, das aber einen empirischen Grund hat, darbietet. Zweitens, welches eine Folge davon ist, bezweifelt er ihr Daseyn im Bewußtseyn an sich. Diejenigen synthetischen Sätze, die sich auf bestimmte Objekte beziehen (wie die Axiomen der Mathematik), und die folglich die Erkenntniß dieser Objekte voraussetzen, hält er bloß als Fakta für gewiß, nicht aber als nothwendig wahr.

Der Zweifelsüchtige hingegen giebt nicht nur nicht die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit derjenigen Sätze, die der innern Wahrnehmung nach blos als Fakta gewiß sind, sondern nicht einmal ihre Gewißheit als Fakta zu, wodurch er selbst seiner innern Ueberzeugung widerspricht.

Der Dogmatiker geht aus seiner innern Wahrnehmung aus, daß z. B. die gerade Linie die kürzeste zwischen zweien Punkten ist. Dieses hat als Faktum seine völlige Richtigkeit. Wenn er aber behauptet, daß jedes denkende Wesen überhaupt, unter allen Umständen, die gerade Linie als die kürzeste zwischen zweien Punkten denken müsse, so sagt er mehr, als er, seiner innern Ueberzeugung nach, mit gutem Gewissen sagen kann. Denn da er die nothwendige Verknüpfung zwischen dieser besondern Anschauung (gerade Linie) und dieser Form (die kürzeste) nicht einsieht, so bleibt immer der Zweifel übrig: ob nicht ein anderes denkendes Wesen, oder auch er selbst unter gewissen Umständen diese Anschauung mit einer andern Form verknüpft denken könne.

Der Skeptiker bleibt daher in den Gränzen seiner innern Ueberzeugung stehn, und wagt nicht, einen Schritt weiter zu thun.

Der Zweifelsüchtige hingegen trauet seiner innern Ueberzeugung selbst nicht, er sagt daher im angeführten Falle: Ich weis nicht, ob ich die gerade Linie als die kürzeste zwischen zweien Punkten denke oder nicht.

Kartesius fing auf eine vernünftige Art mit dem Spektizismus an, blieb aber nicht in seinen Gränzen stehn, sondern ging zum Dogmatismus über. Zwischen dem humischen und dem kantischen Skeptizismus ist der Unterschied gar nicht so groß, als man uns bereden will. Jener nimmt Fakta für Fakta

an, und zieht die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser Fakta in Zweifel. Dieser setzt zu Gunsten der wissenschaftlichen Form, diese Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die an sich möglich ist, voraus. Da ich mich aber hierüber schon bei verschiedener Gelegenheit erklärt habe, so will ich hier den Leser nicht länger damit aufhalten.